CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

CHURCH DIVINITY SCHOOL
of the
PACIFIC
LIBRARY

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

no.49-
52
1957

Cum permissu Ordinarii.

D. L., 1er trimestre 1957, — Imprimeur, n° 1.586.

LA MAISON-DIEU

N° 49

CHURCH DIVINITY SCHOOL of the PACIFIC LIBRARY

SOMMAIRE

CATÉCHÈSE DE LA SEMAINE SAINTE

Sermon de saint Augustin sur la Nuit Sainte 5

PIERRE JOUNEL. *La nouvelle ordonnance liturgique sur la célébration de la semaine sainte* 10

ETUDES LITTERAIRES ET DOCTRINALES

JEAN DANIÉLOU. *Le psaume 21 dans la catéchèse patristique* 17

JEAN ROGUES. *La préface consécratoire du Chrême* .. 35

P.-M. GY. *Les origines liturgiques du lavement des pieds.* 50

MARCEL BOUCHÈRE. « *Praeconium Paschale* » 54
moine de Ligugé.

A.-M. ROGUET. *Note sur quelques difficultés de traduction dans l' « Exsultet »* 69

JOSEPH LÉCUYER, *c.s.sp.* *La prière consécratoire des eaux* 71

PIERRE JOUNEL. *Les vêpres de Pâques* 96

350567

SUGGESTIONS PASTORALES

CLÉMENT DELAVIE, o. p. *Résultats et perspectives* ... 112

J.-M. HUM, o. p. *Réflexions sur la pastorale du carême.* 133

JOSEPH GELINEAU, s. j. *Les chants populaires durant la semaine sainte* 149

J. G. *Célébrations du matin pour les jeudi, vendredi et samedi saints* 155

*
* *

Bibliographie

LOUIS KAMMERER. *Chronique des Missels* (VIII) 162

ALAIN DE SAUVEBŒUF. *Les Missels pour enfants* 166

Comptes rendus

F. X. DURWELL : *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*, 170 (A.-M. R.). — H. SCHMIDT : *Hebdomada sancta*, I. — A. BUGNINI et C. BRAGA : *Ordo Hebdomadae sanctae instauratus*. — F. DELL'ORO : *La Solenne Veglia Pasquale*, 171 (P. J.). — G. DOUSSELIN : *Paix sur la terre, La route de la paix*, 172 (J.-M. HUM). — F. VAN DER MEER : *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, 173 (P. JOUNEL). — P. HERBIN : *Livret de famille catholique* (A.-M. R.). — J. QUASTEN : *Initiation aux Pères de l'Église*, I, 175 (P. J.). — J. O'CONNEL : *Church Building and Furnishing*, 176 (A.-M. R.).

Voir la liste de nos dépositaires à l'étranger, p. 176.

SERMON DE SAINT AUGUSTIN SUR LA NUIT SAINTE[1]

1. Puisque Notre-Seigneur Jésus-Christ a rendu glorieux par sa résurrection le jour qu'il avait rendu déplorable par sa mort, rappelons ces deux moments à une solennelle mémoire, veillons dans le souvenir de sa mort et réjouissons-nous dans l'accueil de sa résurrection. C'est notre fête anniversaire et notre pâque : non pas, comme pour le peuple ancien, figurée par la mise à mort d'un animal, mais, comme pour le peuple nouveau, accomplie par le sacrifice du Sauveur : car *le Christ, notre Pâque, a été immolé* (1 Cor., 5, 7) et *les choses anciennes ont disparu : voici que les nouvelles sont arrivées* (2 Cor., 5, 17). Si nous pleurons, en effet, c'est uniquement parce que nos péchés nous accablent; et si nous nous réjouissons, c'est uniquement parce que sa grâce nous justifie; car *il a été livré pour nos péchés, et il a ressuscité pour notre justification* (Rom., 4, 25). Nous fêtons l'un par les pleurs, et l'autre par la joie; c'est à notre intention et à notre avantage que la tristesse fut imposée, que la joie fut proposée : nous ne les abandonnons pas à l'oubli, avec ingratitude, mais avec gratitude nous célébrons leur mémoire. Veillons donc, très chers, puisque la sépulture du Christ s'est prolongée jusqu'à cette nuit, afin qu'en cette nuit même s'accomplît la résurrection de la chair. Celle qui fut alors bafouée sur la croix est maintenant adorée au ciel et sur la terre. Ainsi cette nuit est considérée comme

1. Sermon 221, édition de Dom C. Lambot, in *Stromata patristica et mediaevalia*, Utrecht-Bruxelles, 1950, pp. 77-80.

appartenant au jour suivant, que nous appelons le jour du Seigneur. Et certes, il lui fallut ressusciter de nuit, puisque par sa résurrection il a illuminé nos ténèbres; car ce n'est pas pour rien qu'on lui a chanté tout à l'heure : *Toi, Seigneur, tu illumineras ma lampe; mon Dieu, tu illumineras mes ténèbres* (Ps. 17, 29). Par conséquent, ce grand mystère est encore relevé par notre dévotion : c'est-à-dire que notre foi, affermie par sa résurrection, étant déjà éveillée, cette nuit resplendit encore davantage, étant illuminée par notre veille; et qu'ainsi nous pouvons à juste titre, avec l'Église, répandue dans le monde entier, nous efforcer aujourd'hui de ne pas être trouvés dans la nuit. Pour ses peuples si divers et si nombreux que cette illustre solennité a partout rassemblés au nom du Christ, le soleil est parti, mais le jour n'a pas manqué, puisque les lumières de la terre sont venu remplacer les lumières du ciel.

2. Mais si quelqu'un recherche les motifs de notre grande vigile, son intelligence peut les lui révéler, sa foi peut lui donner la réponse. C'est que celui qui nous a donné la gloire de son nom, lui-même a illuminé cette nuit, lui à qui nous disons : *Tu illumineras mes ténèbres*, fournit la lumière à nos œuvres : ainsi, de même que nous considérons l'éclat de ces lumières avec des yeux pleins de joie, de même nous voyons avec un esprit illuminé les motifs d'une nuit si glorieuse. Pourquoi donc est-ce aujourd'hui, en cette fête anniversaire, que veillent les chrétiens? Car c'est maintenant surtout que nous veillons et on ne pense pas à une autre solennité, lorsque nous cherchons et demandons avec impatience « quand veillons-nous ? » alors qu'il nous arrive si souvent de veiller; comme si, en comparaison de celle-là, les autres veilles n'en méritaient pas le nom. Sans doute, l'Apôtre a recommandé à l'Église d'être assidue aux veilles, aussi bien qu'aux jeûnes, lorsque, rappelant sa propre existence, il dit : *jeûnes fréquents, veilles fréquentes* (2 Cor., 11, 27). Mais la veille de cette nuit est si grande qu'elle reven-

dique pour elle seule, comme son nom propre, le nom qui lui est commun avec les autres. Disons donc quelques mots d'abord de la veille en général, ensuite de la veille spéciale, celle d'aujourd'hui, que le Seigneur nous a donnée.

3. En cette vie, nous travaillons pour obtenir le repos de celle que la Vérité nous promet après la mort du corps, ou encore après la fin de ce monde, dans la résurrection; alors nous ne dormirons jamais. Le sommeil est-il autre chose, en effet, qu'une mort quotidienne, qui n'enlève pas totalement l'homme à ce monde, et ne le retient pas trop longtemps ? Et la mort est-elle autre chose qu'un sommeil prolongé et très profond, d'où Dieu tire l'homme? Là donc où ne parvient aucune mort n'intervient pas non plus son image, le sommeil. Bref, il n'y a de sommeil que chez les mortels. Les anges n'ont pas ce repos-là : parce qu'ils vivent toujours, ils ne restaurent jamais leur santé par le sommeil. Ainsi, là où est la vie, il y a la veille sans fin : et veiller n'est pas autre chose que vivre. Et nous, dans ce corps, *qui se corrompt* et *qui appesantit l'âme* (Sagesse, 9, 15), puisque nous ne vivons pas sans réparer nos forces par le sommeil, nous interrompons la vie par une ressemblance de mort, afin de pouvoir vivre au moins par intervalles. Et de la sorte, quiconque pratique assidûment les veilles dans la chasteté et l'innocence, imite sans nul doute la vie des anges — car en tant que la faiblesse de notre chair vient de son poids terrestre, les désirs célestes sont étouffés en s'évertuant par une veille prolongée contre cette pesanteur mortelle, afin de lui acquérir le mérite dans la vie sans fin. Car il n'est pas d'accord avec lui-même, celui qui désire vivre toujours et qui n'aime pas veiller trop longuement; il refuse absolument la mort, et il ne veut pas réduire son image. Voilà la cause, voilà la raison pour laquelle l'esprit, chez les chrétiens, doit s'entraîner aux veilles fréquentes.

4. MAINTENANT, frères, nous allons signaler quelques autres points, et vous remarquerez ce qui caractérise la veille de cette nuit. Car nous venons de dire pourquoi nous devons fréquemment diminuer le sommeil et augmenter les veilles; et maintenant[2] il nous faut dire pourquoi c'est surtout en cette nuit que nous veillons en si grande foule. Que le troisième jour le Seigneur Christ soit ressuscité des morts, aucun chrétien n'en doute. Le saint évangile nous atteste que cela s'est fait en cette nuit. Car il n'y a pas de doute que le jour tout entier se compte à partir de la nuit précédente : non pas selon l'aube des jours qui sont rappelés dans la Genèse, bien que là aussi les ténèbres aient précédé. Car *les ténèbres étaient sur l'abîme*, lorsque Dieu dit : *Que la lumière soit, et la lumière fut* (Gen., 1, 3). Mais ces ténèbres n'étaient pas encore la nuit — car le jour n'avait pas encore précédé. *Dieu sépara la lumière des ténèbres* (Gen., 1, 4), et il appela d'abord la lumière jour, puis il appela les ténèbres nuit, et une fois la lumière créée, le temps qui s'écoula jusqu'au second matin fut appelé un jour. Il est donc évident que ces jours ont commencé avec la lumière, et qu'à travers la nuit chacun d'eux atteignit son terme au matin. Mais après que l'homme eut été créé et, de la lumière de la justice, tomba dans les ténèbres du péché, dont la grâce du Christ le délivre, nous en sommes venus maintenant à compter les jours à partir de la nuit; car nous nous efforçons de passer non pas de la lumière aux ténèbres, mais des ténèbres à la lumière, et nous l'espérons avec l'aide du Seigneur. C'est ainsi que l'apôtre dit : *La nuit est passée, le jour approche; rejetons donc les œuvres des ténèbres et revêtons les armes de lumière* (Rom., 13, 12). Le jour de la passion du Seigneur, où il fut crucifié, suivait donc la nuit alors écoulée, qui lui appartenait; c'est pourquoi il s'est clos et terminé à la parascève, que les Juifs appellent aussi la Cène de pureté, où commence,

2. A partir de ces mots, on trouve le texte de notre sermon, à quelques variantes près, dans les éditions courantes de saint Augustin, sous le n° 221.

dès le début de la nuit, l'observance du sabbat. Puis, ce jour du sabbat, commençant avec sa nuit, se termine avec le soir qui commence la nuit suivante, laquelle appartient au début du jour du Seigneur : car c'est ce jour-là que le Seigneur a consacré par la gloire de sa résurrection. C'est pourquoi, dans cette solennité, nous célébrons maintenant la mémoire de cette nuit qui appartient au début du jour du Seigneur. Nous passons à veiller cette nuit où le Seigneur ressuscita et inaugura pour nous, dans sa chair, cette vie dont nous parlions il y a un instant, où il n'y a aucune mort, ni sommeil; *il l'a* ainsi *réveillée des morts* (Actes, 3, 15) pour qu'elle ne *meure plus* désormais, et que *la mort n'ait plus d'empire* sur elle (Rom., 6, 9). Car lorsque celles qui l'aimaient vinrent à son sépulcre, pour le chercher à l'aube, qu'elles ne trouvèrent point son corps et apprirent par les anges qu'il était déjà ressuscité, il est évident qu'il était ressuscité pendant la nuit dont cette aube marquait la fin. Par conséquent ce ressuscité, pour qui nous chantons en prolongeant un peu plus longtemps notre veille, nous accordera de régner avec lui en vivant sans fin. Mais si, peut-être, aux heures où nous faisons cette veille, son corps était encore au sépulcre et n'était pas encore ressuscité, une telle veille ne serait pas déplacée, car il a dormi pour que nous veillions, celui qui est mort pour que nous vivions.

Traduction du R. P. Roguet.

LA NOUVELLE ORDONNANCE LITURGIQUE SUR LA CÉLÉBRATION DE LA SEMAINE SAINTE

L'ordonnance liturgique sur la célébration de la semaine sainte que la S. Congrégation des Rites a publiée le 1er février 1957 achève de donner toute son ampleur pastorale à la rénovation de l'*Ordo hebdomadae sanctae*. Non seulement les aménagements de détail, les élargissements d'horaires qu'elle propose apportent leur solution aux diverses difficultés soulevées par la célébration de 1956, mais les principes mêmes de la réforme sont magnifiquement explicités en plus d'un point. C'est peut-être cela qu'il convient de mettre avant tout en relief.

1. Les trois rites de célébration

Dès 1952, l'Ordo de la vigile pascale prévoyait, à côté de la célébration solennelle avec ministres sacrés, un mode de célébration simplifié dans la ligne du *Memoriale rituum* promulgué par le pape Benoît XIII à l'usage des petites églises en 1724. L'ordo de 1957, reprenant les termes d'une déclaration du 15 mars 1956, précise quel est le minimum requis pour qu'une telle célébration puisse s'accomplir dans la dignité; mais surtout il prévoit un troisième type de célébration qui constitue une véritable restauration de la fonction diaconale dans la liturgie romaine.

Les conditions de la célébration

On peut célébrer les fonctions liturgiques de la semaine sainte selon le rite simplifié dans les églises et dans tous les oratoires publics et semi-publics où l'on ne possède pas un nombre suffisant de ministres sacrés, à condition toutefois que les fonctions liturgiques soient assurées par un minimum de clercs ou d'enfants de chœur, et que ces clercs soient suffisamment préparés. La S. Congrégation fait un devoir aux évêques de veiller à ce que cette double condition soit remplie. Le minimum requis est de *trois clercs* pour les Rameaux et le jeudi saint, de *quatre* pour le vendredi saint et la veillée pascale (2).

Le binage est autorisé le jeudi et le vendredi saints et dans la nuit pascale pour les prêtres qui ont charge de plusieurs paroisses (13, 16, 21), mais à condition que la fonction liturgique soit accomplie dans des paroisses différentes (16, 21). Il est donc interdit de célébrer deux fois dans le même lieu de culte l'office du vendredi saint et celui de la nuit pascale.

La célébration de la messe chantée du jeudi saint, avec translation du Saint Sacrement au reposoir, n'est permise que si l'on doit célébrer au même endroit l'office liturgique du vendredi saint (14). Si l'office du vendredi saint ne pouvait être assuré, l'Ordinaire aurait seulement la faculté d'autoriser la célébration d'une ou deux messes basses dans l'église ou oratoire public, d'une seule dans l'oratoire semi-public, mais il serait interdit d'y dresser un reposoir (9).

Les offices du jeudi et du vendredi sont donc corrélatifs; on peut, par contre, célébrer la veillée pascale là où l'on n'aurait pas accompli les fonctions des jours précédents, ou, au contraire, l'omettre là où l'on aurait célébré le jeudi et le vendredi (20).

La fonction diaconale

Le nouvel Ordo prévoit que, si un autre prêtre ou un diacre participe à la célébration liturgique selon le rite simplifié, il peut y remplir, vêtu en diacre, les fonctions diaconales : chanter l'évangile (pour celui de la Passion il

réservera au célébrant la partie qui revient au Christ), chanter le *Praeconium paschale*, les lectures, les invitations telles que *Flectamus genua* et *Levate*, *Benedicamus Domino*, *Ite missa est*, en un mot remplir toutes les fonctions du diacre : *Uno verbo partes diaconi absolvat* (3).

Jusqu'ici le rite romain, contrairement aux rites orientaux ou au rite monastique, ne connaissait plus de fonction liturgique où le diacre intervînt sans être accompagné du sous-diacre, sauf pour le chant de l'*Exsultet* le samedi saint. Diacre et sous-diacre, réunis dans les Ordres sacrés, vêtus d'une dalmatique et d'une tunique à peu près identiques, semblaient aux yeux du peuple être, à rang à peu près égal, les ministres du prêtre. La Constitution Apostolique *Sacramentum Ordinis* (1946), en montrant la place du diaconat dans la Hiérarchie sacrée à trois degrés, avait bien marqué tout ce qui sépare ces deux Ordres. Désormais nous pourrons voir le diacre intervenir seul auprès du prêtre dans sa double fonction de serviteur de l'autel et de guide de la prière du peuple. Espérons que les diacres pourront quitter leurs séminaires pour les jours saints et remplir leurs fonctions liturgiques et pastorales auprès des prêtres chargés de paroisse.

2. La Célébration des jours saints

Le deuxième dimanche de la Passion ou *des Rameaux* est marqué par une triple innovation d'importance.

D'abord la fonction liturgique pourra être célébrée l'après-midi, là où l'on célèbre d'ordinaire la messe du soir. Cela permettra de donner toute l'ampleur voulue à la procession dans les paroisses de ville où l'on doit célébrer de nombreuses messes le matin, et pour le curé chargé de dessertes, de renouveler le rite dans une autre paroisse. Dans les cités épiscopales on aimera certainement à user de cette possibilité pour grouper dans la soirée les diverses paroisses de la ville dans une procession triomphale qui s'acheminera vers la cathédrale pour la messe solennelle sous la présidence de l'évêque. On ne saurait imaginer plus grandiose inauguration de la semaine sainte (4).

L'Ordo invite à faire la bénédiction des palmes dans un lieu différent de l'église où sera célébrée la messe, de manière à restaurer la procession dans sa vérité de déplacement festif d'un lieu à un autre. S'il n'y a pas d'église secondaire pour accomplir ce rite, on pourra le faire en plein air, à la porte d'un oratoire ou même simplement devant la croix de procession (6).

Qu'elle soit célébrée le matin ou le soir, la procession des rameaux ne saurait avoir lieu plusieurs fois dans la même église (4). L'ordo précise qu'il est interdit de bénir les rameaux sans que cette bénédiction soit suivie de la procession et de la messe (5); mais, après la bénédiction solennelle, on conservera à la sacristie ou dans un endroit convenable des rameaux que pourront venir prendre les fidèles qui n'auront pu assister à la procession (7). L'usage parisien de bénir les rameaux avant chaque messe, voire d'asperger de bon matin à la porte de l'église des bottes de buis destinées à être distribuées à tout venant, n'était guère justifiable du point de vue liturgique. Il se trouve désormais explicitement prohibé. Par contre la dévotion aux palmes bénites est parfaitement légitime, mais ces palmes doivent être un souvenir de la procession.

Le jeudi saint comporte deux modifications : l'horaire de la célébration est élargi, puisqu'on peut commencer la messe entre quatre heures et neuf heures du soir (8). Cela rendra grand service dans les paroisses de banlieues, où les travailleurs ont souvent une heure de trajet à accomplir après la fermeture des usines ou des bureaux. De plus, on pourra porter la communion aux malades durant toute la journée *horis ante et post meridianis* (12). (Au contraire, le vendredi saint, on ne peut distribuer la communion, en dehors de la fonction liturgique, qu'aux mourants, sous la forme du viatique (18).) Notons aussi l'invitation qui est faite à ne pas priver de l'homélie sur le mystère du jour les fidèles qui doivent se contenter de la seule participation à une messe lue. Cette homélie, précise-t-on, revient de droit au célébrant (10).

Le vendredi saint connaît, comme le jeudi, un élargissement dans l'horaire de la célébration. Bien que l'heure normale pour celle-ci soit l'heure même de la mort du Seigneur sur la croix, on peut l'anticiper à midi ou en

retarder le commencement jusqu'à neuf heures du soir afin de permettre une plus large participation des fidèles (15).

Si le curé ou le recteur de l'église prévoit la participation d'une foule telle que l'adoration individuelle de la croix allongerait la fonction liturgique au détriment de la piété même des fidèles, il pourra user d'un rite de remplacement consistant dans une adoration collective de la croix (17). Cette directive demande plusieurs remarques : il s'agit d'abord d'un rite de remplacement et donc exceptionnel. Le rite normal demeure celui de l'adoration individuelle, pour lequel est prévu le chant des Impropères qui dure un temps assez notable. On n'aura donc pas le souci exagéré de faire vite (Commentaire du T.R.P. Antonelli dans l'*Osservatore romano* du 15 février 1957). Dans l'accomplissement du rite de l'adoration collective de la croix, il est prévu que, après l'adoration de la Croix par le clergé, pendant laquelle on chante une partie des Impropères, le célébrant, debout sur le marchepied de l'autel, tenant la croix en mains, *invite en quelques mots le peuple à adorer la croix*. Il s'agit là d'une monition sacerdotale, intervenant dans la célébration liturgique elle-même, conformément aux prescriptions du Concile de Trente (Session 22, chapitre 8), rappelées par le Souverain Pontife Pie XII dans l'Encyclique *Musicae Sacrae* (A.A.S. Vol. 48, p. 17). Avec la mise en valeur de la fonction diaconale, celle de la monition sacerdotale apporte une contribution de grande importance au renouveau liturgique. Elle témoigne d'un esprit du législateur que les rubricistes les plus sourcilleux n'auront plus le droit d'ignorer. Il est bien évident que ce rite de l'adoration collective, dont on remarquera la grandeur, est désormais le seul qui puisse être substitué à l'adoration individuelle, et que les autres solutions de rechange, qu'on avait dû improviser l'an dernier, ne sont plus autorisées.

Pour *la veillée pascale* l'Ordo comporte une importante mise au point sur son horaire et une innovation relative aux ordinations.

L'heure normale du début de la célébration est celle qui permet de commencer la messe vers le milieu de la nuit. Les évêques ne sauraient autoriser son anticipation au coucher du soleil que pour des *raisons graves d'ordre public et pastoral*. Ils ne peuvent jamais permettre cette antici-

pation d'une manière générale pour tout un diocèse ou une région. Ils doivent veiller en particulier à ce que l'office soit célébré la nuit avant tout à la cathédrale et dans toutes les églises, surtout celles des religieux, où cela peut se faire *sine gravi incommodo* (19). Ce rappel était indispensable, car la faculté d'anticiper, prévue dès 1951, avait introduit « le ver dans le fruit » selon la remarque de Dom Lambert Beauduin[1]. Non seulement certains Ordinaires avaient distribué largement l'autorisation d'anticiper, mais il s'en était trouvé pour interdire la célébration nocturne. C'est ainsi qu'un Bulletin diocésain de Belgique portait l'an dernier l'ordonnance suivante : « *Officium ne incipiat post horam octavam ut sacerdotes in ipso Paschatis festo summo mane prompti esse possint ad excipiendas confessiones.* » Le moins que l'on puisse dire est qu'un tel document n'était guère conforme à l'esprit du décret *Maxima Redemptionis*. Il serait désormais contraire à la lettre de la loi.

Certains séminaires seront peut-être troublés et déçus par le *non convenit* relatif aux ordinations dans la nuit pascale. Il est pourtant tout à fait dans la ligne de la tradition : la nuit pascale est la nuit sainte de l'initiation chrétienne, elle est baptismale et eucharistique, elle n'a été ni conçue, ni organisée en vue des ordinations. Plutôt que de retenir les diacres au séminaire durant la semaine sainte pour s'y préparer à recevoir le sacerdoce, l'ordonnance liturgique du 1er février incite plutôt à les envoyer en paroisses pour y remplir leurs fonctions. C'est là une optique toute nouvelle qui invite à une réflexion très enrichissante sur la place des Ordres sacrés dans la vie concrète de l'Église hiérarchique.

*
* *

La réflexion pastorale nous est imposée à tous. Il ne s'agit pas de triompher de telle innovation ou de s'attrister de telle interdiction, mais d'entrer dans l'esprit de l'Église, qui opère avec netteté et prudence, dans une ligne parfai-

1. *La Maison-Dieu*, 45, p. 7.

tement définie, la réforme de la liturgie. Des mises au point comme celles qui nous sont proposées cette année doivent apaiser l'impatience de ceux qui voudraient aller trop vite, en même temps qu'elles révèlent une volonté déterminée de mener à son terme l'œuvre entreprise. A cette volonté ne saurait qu'acquiescer l'unanimité du troupeau qui ne fait qu'un avec son Pasteur.

Pierre JOUNEL.

LE PSAUME 21
DANS LA CATÉCHÈSE PATRISTIQUE

Le Psaume 21 est, avec Isaïe 52-53, dont il est inséparable, le texte de l'Ancien Testament dans lequel s'exprime le plus profondément la théologie de la Passion. On comprend dès lors que la catéchèse patristique qui a pour objet d'éclairer les mystères du Christ au moyen des figures et des prophéties lui donne une place privilégiée. Il faut ajouter que ce n'est pas ici simplement l'affirmation des exégètes : c'est la parole même du Christ qui nous invite à voir dans sa Passion la réalisation de la Prophétie. C'est lui-même en effet qui s'est appliqué le Psaume sur la croix. Seul le premier verset est mis dans sa bouche. Mais les exégètes sont d'accord pour dire que c'est l'ensemble du Psaume que le Christ a voulu ainsi s'appliquer.

*
* *

C'est donc conformément à l'enseignement du Christ lui-même que déjà au niveau du Nouveau Testament le Psaume 21 paraît incorporé à la présentation de la Passion dans la catéchèse primitive. Quand la communauté apostolique a cherché à exprimer le contenu théologique des événements de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ, c'est dans l'Ancien Testament qu'elle a cherché les catégories qui lui permettraient de le faire. Pour cela, des recueils de textes de l'Ancien Testament, les *Testimonia*, se sont constitués, à l'image de ce qui existait déjà dans le judaïsme, comme l'ont montré les fouilles de Qumrân. Certains de ces textes ont été en quelque sorte incorporés à la substance même du Nouveau Testament. Ils ont servi,

dès l'origine, à en exprimer le message. Le Psaume 21 est dans ce cas[1].

Il est remarquable en effet que dans les Synoptiques, à la différence de l'Évangile johannique, le Psaume 21 n'est pas cité, mais incorporé à la trame même du récit. Et ceci pour plusieurs épisodes. Ainsi à propos des vêtements partagés. Matthieu écrit : « Quand ils l'eurent crucifié, ils partagèrent (διεμερίσαντο) ses vêtements (ἱμάτια), en les tirant (βάλλοντες) au sort (κλῆρον) » (27, 35. Voir Mc, 15, 24; Lc, 23, 34). Or il est évident que cette description s'inspire littérairement de notre Psaume : « Ils se sont partagés (διεμερίσαντο) mes vêtements (ἱμάτια); ils ont tiré au sort (ἔβαλον κλῆρον) ma tunique » (21, 19). De même en est-il un peu plus loin pour l'expression : « Les passants l'injuriaient en hochant (κινοῦντες) leur tête » (27, 39; Mc, 15, 29). Le Psaume dit : « Ils ouvrent les lèvres, ils branlent (ἐκίνησαν) la tête » (21, 8).

Ces deux passages sont communs à Matthieu et à Marc. En outre, Matthieu (27, 43) met sur les lèvres des grands-prêtres et des scribes un verset du Psaume : « Il a mis sa confiance en Dieu. Qu'il le sauve, puisqu'il l'aime » (21, 9). On remarquera que Matthieu ne suit pas exactement le texte des LXX. Comme l'a remarqué Krister Stendahl, cette citation ne rentre pas comme les précèdentes dans la catéchèse commune, mais relève de son exégèse propre, qui utilise une autre traduction[2]. Nous avons affaire ici à un autre recueil de *Testimonia*.

Luc à son tour représente une tradition indépendante. Il utilise aussi le Psaume 21, mais dans un autre passage. Nous lisons en effet : « Le peuple se tenait là, et regardait (θεωρῶν). Mais les chefs raillaient (ἐξεμυκτήριζον) disant : il en a sauvé d'autres, qu'il se sauve lui-même s'il est le Christ de Dieu, l'Élu » (23, 35). Or ceci se réfère évidemment à notre Psaume : « Tous ceux qui me voient (θεωροῦντες) se moquent (ἐξεμυκτήρισαν) de moi » (21, 8). La suite du passage où intervient l'idée de salut paraît bien

1. Cerfaux peut écrire que « le Psaume messianique 21 a été très lu dans la communauté chrétienne » (*Mél. Cerfaux*, II, 144-145, voir 147). Voir aussi Massaux, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Irénée*, p. 29.

2. *The school of S. Mathew*, pp. 140-141.

inspirée du verset 9[b] du Psaume, utilisé aussi par Matthieu (27, 42) avec la même transposition. Mais le texte de Luc est plus près des Psaumes. Enfin l'expression « l'élu » paraît une allusion à la suite du Psaume : « C'est toi qui m'as tiré du sein maternel » (21, 10).

Il est possible que dans un autre passage le Psaume 21 ait agi sur le récit de Luc. Lors de l'apparition au Cénacle, le Christ montre aux apôtres « ses mains et ses pieds » (24, 40), pour leur faire voir la trace des clous. Or dans le récit parallèle de Jean, il n'est question que des mains percées (20, 25). Et c'est aussi ce que nous lisons dans *l'Évangile de Pierre* : « Ils arrachèrent les clous des mains du Seigneur » (21). L'allusion aux pieds percés se trouve par contre dans Justin (*Dial.*, XCVII, 3), en relation avec le Psaume 21, 17 : « Ils ont percé mes mains et mes pieds. » On peut se demander si ce n'est pas le Psaume qui a agi sur le texte de Luc.

Ainsi l'antiquité de l'usage du Psaume 21 dans la catéchèse de la Passion nous apparaît d'abord à son incorporation à la trame même du récit évangélique — et ceci antérieurement à la rédaction des Évangiles, ainsi qu'en témoigne la convergence de Marc et de Matthieu. Cette antiquité apparaît en second lieu au fait que certains versets du Psaume se soient trouvés incorposés dans de petits ensembles de textes de l'Ancien Testament qui ont dû être consitués très tôt, puisque nous les voyons cités sous cette forme dans les plus anciens textes patristiques. Nous avons de ceci un exemple remarquable dans le Pseudo-Barnabé. Nous lisons à propos des prophéties de la Passion : « Le prophète en effet dit à son endroit : Épargne mon âme avec l'épée, et : Perce de clous ma chair, et : Des troupes de coquins se sont dressées contre moi » (v, 13). Or la première citation est du Psaume 21, 21, la seconde du Psaume 118, 120, la troisième du Psaume 21, 17[3].

Il est curieux que nous retrouvions exactement le même ensemble dans saint Irénée — et comme constituant une seule citation : « Délivre mon âme de l'épée et mon corps

3. De même un peu plus loin : « Que dit le Prophète : Une troupe de scélérats m'a environné. Ils m'ont entouré comme des abeilles un rayon de miel. » Le premier membre est Psaume 21, 16, le second Psaume 117, 12. Puis vient Psaume 21, 19.

des clous, car une troupe de scélérats s'est levée contre moi » (83; voir *Adv. Haer.*, IV, 29, 3). Nous savons que ces citations composites sont un trait de la catéchèse primitive. Elle se caractérisait aussi par l'usage de modifier les citations afin de les adapter au Christ[4]. Or notre passage contient de ceci un exemple caractéristique. Le Psaume 118, 120 porte en effet : « Perce ma chair de crainte. » La crainte a été remplacée par les clous, pour adapter le passage au récit de la Passion.

Nous rencontrons un cas analogue dans l'*Apologie* de Justin. Il s'agit d'un groupe de textes sur la Passion et la Résurrection. Nous lisons : « Lorsque l'Esprit prophétique fait parler le Christ, voici ce qu'il dit : Ils ont tiré ma robe au sort et ils ont percé mes pieds et mes mains. Je me suis endormi et j'ai pris mon sommeil; et je me suis levé, parce que le Seigneur a pris soin de moi. Et encore : Ils ont remué les lèvres et branlé la tête en disant : Qu'il se sauve lui-même » (1, 38, 4-6). On notera d'abord que le texte fait interférer les versets 17 : « Ils ont percé mes mains et mes pieds », et 19 : « Ils ont tiré ma robe au sort » du Psaume 21. Et ceci afin de suivre l'ordre chronologique. Par ailleurs la phrase qui suit vient du Psaume 3, 8. Enfin, dans la dernière citation, nous lisons : « Qu'il *se* sauve », ce qui est non le texte du Psaume 21, 9, mais la phrase des Pharisiens, inspirée du Psaume, dans les Synoptiques.

Une troisième attestation de l'appartenance du Psaume 21 aux *Testimonia* primitifs est consituée par les citations proprement dites. Celles-ci apparaissent dès le Nouveau Testament. Il est notable d'abord que l'Évangile de Jean, à propos du partage des vêtements, n'incorpore pas le verset du Psaume à la trame du récit, mais le cite comme prophétie : « C'était pour que fût accomplie l'Écriture : Ils se sont partagé mes vêtements et ils ont tiré ma robe au sort » (19, 24). Ceci apparaît comme un stade postérieur à celui des synoptiques. Tandis que chez ceux-ci l'épisode du partage des vêtements était rapporté avec les paroles même du Psaume, il y a ici un dédoublement : l'épisode est d'abord rapporté,

4. B. Fisher, *Le Christ dans les Psaumes*, *La Maison-Dieu*, 27, pp. 99-101.

5. L. Froidevaux, *Sur trois textes cités par saint Irénée*, *R.S.R.*, 1956, pp. 408-414.

avec le détail de la robe sans couture, et le texte du Psaume est donné ensuite comme argument prophétique. Ceci représente un aspect distinct de celui des synoptiques de l'usage des *testimonia*.

Nous avons par ailleurs une attestation de l'usage antique du Psaume par une citation qu'en fait l'*Épître de Clément*. L'auteur cite d'abord Isaïe, 53, 1-12, puis continue : « Et par ailleurs lui-même dit : Quant à moi je suis un ver et non un homme et l'abjection du peuple. Tous ceux qui m'ont vu se sont moqués de moi, ils ont remué les lèvres et hoché la tête : Il a espéré dans le Seigneur, que le Seigneur le délivre, qu'il le sauve, puisqu'il l'aime » (16, 16). On notera l'association d'Isaïe 53 et du Psaume 21, qui restera classique. L'expression : « Lui-même dit » peut laisser entendre que l'auteur pensait que le Christ avait récité entièrement le Psaume sur la croix, en s'en appropriant les paroles.

Après tout cela, il n'est pas étonnant que plusieurs versets du Psaume apparaissent dans les recueils ultérieurs de *Testimonia*. Il en est ainsi de celui de Cyprien (II, 13). Celui-ci cite les versets 17 à 23. On remarquera qu'il mentionne, aussitôt après, le Psaume 118, 120, sous la forme : *Confige clavis de metu tuo carnes meas*, qui ne présente pas la modification que nous trouvions dans le Pseudo-Barnabé. De même les *Testimonia adversus Judaeos* de Grégoire de Nysse citent les versets 17 à 19 (P. G., 46, 213 B). Mais ce que nous avons dit auparavant nous autorise à voir dans l'usage de notre Psaume dans ces recueils l'écho d'une tradition qui remonte à la tradition primitive et au Christ lui-même. Il est peu de textes de l'Ancien Testament dont l'application au Christ apparaisse donc fondée sur une autorité aussi forte.

Aussi bien avons-nous un exemple de l'usage d'un recueil de *Testimonia* de cet ordre dans la plus ancienne catéchèse que nous possédions, la *Démonstration Apostolique* de saint Irénée. La seconde partie de cet ouvrage est un recueil de citations de l'Ancien Testament, relatives aux mystères du Christ. Or ce recueil contient une série de citations du Psaume 21. Nous avons déjà fait allusion à la citation du verset 21. Nous rencontrons le verset 19 sur le dépouillement des vêtements, dont nous avons vu l'antique usage

dès le Nouveau Testament. L'auteur mentionne aussi le verset 17 : « Ils ont percé mes mains et mes pieds », et le verset 15 : « Mon cœur est comme de la cire, il se fond dans mes entrailles, et ils ont mis à nu mes os » (*Dem.*, 79-80).

Ainsi avons-nous établi l'usage du Psaume 21 dans les dossiers bibliques de la catéchèse apostolique. Mais ce qui nous intéresse particulièrement est son interprétation. A vrai dire celle-ci, pour certains versets, comporte des applications littérales si frappantes qu'elle ne demande pas de commentaire. Toutefois il est intéressant pour nous de voir comment était commenté l'ensemble du Psaume et comment étaient interprétés certains passages plus difficiles. Ceci nous le trouvons non pas à l'occasion de citations isolées, mais dans les commentaires d'ensemble qui nous ont été conservés. Ceux-ci sont assez nombreux et nous apportent des éléments précieux.

Le plus ancien de ces commentaires d'ensemble est celui de Justin. Il remplit les chapitres 97 à 106 de son *Dialogue avec Tryphon* et constitue de beaucoup le commentaire le plus long que nous trouvions dans son œuvre, ce qui atteste l'importance exceptionnelle qu'il attache au texte. Justin commence par montrer aux Juifs qui refusent de reconnaître dans le Christ la réalisation du Psaume, que jamais ils n'ont connu de roi « qui ait eu les pieds et les mains percés et qui soit mort dans ce mystère, c'est-à-dire celui de la crucifixion, sinon Jésus seul » (*Dial.*, XCVII, 4). Ainsi l'application du Psaume à Jésus s'impose-t-elle. C'est cette démonstration que Justin, après avoir cité intégralement le Psaume, poursuit dans le détail.

Nous noterons quelques interprétations. Le verset 3 : « Je crierai vers toi le jour et tu ne m'entendras pas, la nuit et ce ne sera pas par ignorance » est appliqué par Justin à la prière du Christ au Jardin des Olives (XCIX, 2). L'allusion à l'ignorance signifie que le Christ savait qu'il ressusciterait (XCIX, 4). Le verset 6 « opprobre des hommes et rebut du peuple » signifie que le Christ « est opprobre pour nous qui croyons en lui; rebut du peuple, parce que rebuté, déshonoré par le peuple, il a subi les traitements que vous lui avez infligés » (CI, 2). A propos du verset 8, Justin le commente en disant que « ceux qui le voyaient

crucifié branlaient la tête, tordaient leurs lèvres » (CI, 3). Ce dernier détail, qui est dans le Psaume, n'est pas dans le Nouveau Testament[6]. Nous saisissons ici comment les citations de l'Ancien Testament se projettent sur le récit évangélique pour l'enrichir de détails. Nous avons relevé plus haut un trait analogue pour les pieds percés.

Le verset 10 : « Mon espérance depuis les mamelles de ma mère », se réfère à la protection accordée à Jésus par son Père, lors du massacre des Innocents (CII, 2). « Ma langue s'est collée à mon palais » est une prophétie du silence de Jésus devant Pilate (CII, 5). Le verset 12, comme le verset 5, marque que c'est en Dieu seul que le Christ met son refuge (CII, 6). Les taureaux et les veaux sont les Juifs et leurs enfants, qui ont assailli le Christ au Jardin des Oliviers (CIII, 2); le lion rugissant est Hérode (CIII, 3) ou encore Satan (CIII, 5-6). L'eau qui s'écoule au verset 15 désigne la sueur de sang de l'agonie (CII, 7). Justin n'insiste pas sur les versets 16-19 qu'il a eu déjà l'occasion d'expliquer (*Apol.*, 35, 5-9). « Les cornes de l'unicorne » du verset 23 sont une image de la croix, suivant une symbolique chère à Justin (*Dial.*, XCI, 1-3)[7]. L'épée, les chiens, la gueule du lion (21 et 22) désignent le démon qui veut s'emparer de l'âme au moment où elle quitte le corps (CV, 3-5)[8].

Quand à la fin du Psaume, elle se rapporte à la vie du Christ après sa résurrection. « Il s'est tenu au milieu de ses frères, les apôtres. Il les a convaincus de ce qu'il leur avait prédit, dès avant sa Passion, qu'il devait endurer ces souffrances et que les Prophètes les avaient annoncées à l'avance. Il a vécu avec eux, en chantant les louanges de Dieu » (CVI, 1). Cette exégèse de Justin apparaît comme le simple développement à l'ensemble du Psaume de ce que la catéchèse primitive n'appliquait qu'à certains détails. Ce Psaume décrit les événements de la Passion et de la Résurrection.

6. Il se retrouve dans 1 *Apol.*, 38, 7.
7. Voir *Sacramentum futuri*, pp. 107-108.
8. L'interprétation démoniaque des animaux correspond sans doute déjà au sens littéral du Psaume. Voir A. BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, p. 25.

*
* *

Mais le Psaume 21 n'est pas seulement une prophétie des événements de la Passion et de la Résurrection. Il nous introduit dans son mystère. Ce mystère est inépuisable. Aucune formulation n'en peut exprimer la totalité. Mais les diverses figures de l'Ancien Testament nous permettent d'en mettre en relief les divers aspects. Ainsi en est-il du sacrifice de l'Alliance ou de l'Agneau pascal, du sacrifice d'Isaac et de la sortie d'Égypte, de l'entrée du grand-prêtre dans le tabernacle et de la victoire de David sur Goliath. Ainsi en est-il aussi du Psaume 21. Il constitue une interprétation éminente de la Passion, du point de vue théologique. Et le but de la catéchèse est bien, comme l'a montré saint Augustin, de dégager le contenu divin des actions du Christ pour les proposer à notre admiration et susciter notre foi.

Ceci apparaît déjà au niveau du Nouveau Testament dans un texte que nous n'avons pas encore cité et qui se trouve dans l'Épître aux Hébreux : « Il était bien digne de celui par qui et pour qui sont toutes choses qu'ayant à conduire à la gloire un grand nombre de fils, il élevât par les souffrances au plus haut degré de perfection le chef qui les a guidés vers le salut. Car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés ne font qu'un. C'est pourquoi Jésus-Christ ne rougit point de les appeler frères lorsqu'il dit : J'annoncerai ton nom à mes frères, je te louerai au milieu de l'assemblée (ἐκκλησία) (21, 23). Puis donc que (les frères) ont eu en partage la chair et le sang, lui aussi y a participé également afin de briser par sa mort la puissance de celui qui a l'empire de la mort. Car, certes, ce n'est pas à des anges qu'il vient en aide, mais à la postérité (σπέρματι) d'Abraham. De là vient qu'il a dû être semblable en tout à ses frères » (2, 10-17).

Le texte contient une citation explicite du psaume[9]. Par ailleurs, il y fait d'autres allusions littéraires : la mention des « frères » au verset 17, la mention de la postérité (σπέρμα) d'Abraham au verset 16. Mais plus encore c'est

9. Avec la variante ἐπαγγελῶ pour διηγήσομαι.

l'ensemble du passage qui paraît un commentaire du Psaume. Il est construit selon le même schéma. C'est parce qu'il a été éprouvé par la souffrance que le personnage du Psaume. Il est construit selon le même schéma. C'est parce que le Christ a été éprouvé par la souffrance qu'il peut faire connaître son Père à ceux dont il est devenu le Frère. Le cas est tout à fait analogue à celui du commentaire d'Isaïe 52-53 dans Philippiens 2, mais plus précis encore, puisqu'il y a une citation explicite du Psaume.

L'intérêt de ce passage, c'est d'une part qu'il ne s'arrête pas seulement aux détails anecdotiques, comme les outrages ou les vêtements partagés, mais que c'est la signification théologique de la Passion du Christ qui est exprimée au moyen du Psaume. C'est ensuite que ce n'est pas seulement un passage du Psaume, mais l'ensemble de celui-ci qui est considéré comme exprimant le mystère pascal. Et à cet égard il rejoint l'application que le Christ lui-même s'est fait de l'ensemble du Psaume sur la croix, puisqu'il semble bien que le premier verset mis sur ses lèvres veuille signifier qu'il s'applique le Psaume tout entier. Or ceci se retrouve dans la catéchèse patristique.

Nous prendrons comme exemple le commentaire d'Eusèbe de Césarée. Sans doute dépend-il en bonne partie d'Origène. Mais le *Commentaire sur les Psaumes* qu'avait écrit celui-ci est perdu. Et les quelques fragments que nous ont laissés les *Chaînes* actuellement publiées sont d'une authenticité contestable. Par contre nous possédons d'Eusèbe deux commentaires considérables du Psaume 21. L'un se trouve dans son *Commentaire sur les Psaumes* (P. G., 23, 201-220). Mais cette œuvre est mal conservée et nous l'utiliserons peu. L'autre achève la *Démonstration évangélique* (P. G., 22, 757-792)[10]. Eusèbe, héritier de Justin, met lui aussi le Psaume 21 à la clef de voûte de son œuvre, comme le texte capital sur le mystère de la rédemption. Et ce commentaire est un admirable chef-d'œuvre. C'est principalement lui que nous étudierons.

Le sens général du Psaume est contenu pour Eusèbe dans le premier verset, celui même que les Évangélistes mettent dans la bouche du Christ sur la croix : « Mon Dieu, mon

10. Ajouter *Eclogae propheticae*, 13; *P. G.*, 22, 1108 B-1112 B.

Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné. » Eusèbe rappelle d'abord que le mot hébreu *Elohim* est traduit par certains « ma force » (ἰσχυρέ) (765 A). Nous nous rappellerons que dans l'*Évangile de Pierre* nous trouvons une traduction analogue. La parole du Christ sur la croix est traduite : « Ma force (δύναμις), ma force, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (19; Vaganay, p. 255). Le sens de la parole du Christ prend alors plus de relief. Elle signifie que « le Christ rapporte toutes ses forces à Dieu et pense n'avoir rien en propre que le Père seul » (765 D). L'abandon où le Père laisse le Christ est donc la Passion elle-même : « Le fort l'a abandonné, en tant qu'il a voulu le laisser descendre jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix et se montrer ainsi la rançon et la rédemption du monde entier » (768 A).

Ceci nous met aussitôt au cœur du Psaume. Il exprime le mystère même de la Kénose, de l'abaissement du Christ (718 B). Ce mystère est celui que Paul avait décrit dans Philippiens, 2, 6-11. Eusèbe fait allusion à ce texte lorsqu'il écrit « jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix ». Or le texte de Philippiens, comme l'a montré M. Cerfaux, s'inspire d'Isaïe, 52, 13-53, 12[11]. Mais nous avons vu que le Psaume 21 est en relation avec ce texte d'Isaïe. Eusèbe est donc dans la ligne la plus stricte de la théologie paulinienne de la rédemption, quand il interprète le Psaume 21, comme Paul avait fait du chapitre d'Isaïe. L'abandon du Christ est identique à sa Kénose[12]. Il est constitué par le fait que le Père abandonne l'humanité du Christ à la mort. C'est là la signification proprement théologique de la parole du Psaume dont les aspects psychologiques sur lesquels on insiste d'ordinaire sont secondaires.

La suite du verset du Psaume faisait difficulté. Le texte des LXX en effet y parlait des péchés (παραπτώματα). Comment le Christ sur la croix a-t-il pu dire : « Les paroles de mes péchés sont loin de mon salut » ? Eusèbe, dans son *Commentaire* donne une interprétation acceptable du passage en rappelant que, selon Paul, « le Christ s'est fait péché » et que l'Agneau « porte le péché du monde » (204 C). Mais dans la *Démonstration*, il observe que les LXX sont

11. *Mél. Cerfaux*, II, 425-439.
12. Le mot κένωσις se trouve dans 785 C.

seuls à parler de péchés et que les autres traducteurs grecs parlent de prière (769 B-C)[13]. Or c'est bien ce qui correspond au texte hébreu. La nouvelle traduction du Psaume ne dit plus *Longe a salute mea verba delictorum meorum*, mais *Longe abes a precibus, a verbis clamoris mei*. Ainsi la catéchèse d'Eusèbe correspond exactement à celle que nous avons à faire.

Un des plus remarquables passages du commentaire concerne les versets 10 et 11. Eusèbe y voit d'abord un appel du Christ à son Père pour qu'il l'assiste au moment d'affronter les puissances démoniaques qui guettent l'âme à sa sortie du corps, comme il l'a assisté lorsqu'il a affronté les puissances démoniaques lors de sa naissance (773 B-C). Ceci est déjà développé dans un fragment d'Origène qui peut être authentique (P. G., 12, 1253 C — 1256 A). Nous avons à l'arrière-plan toute une doctrine démonologique selon laquelle dès sa venue au jour le petit enfant devient la proie du démon[14]. Ceci est une forme de la doctrine du péché originel et explique les exorcismes dans le baptême des enfants. Et nous avons d'autre part la doctrine des mauvais anges guettant l'âme à la sortie du corps, à laquelle fait allusion la *Commendatio animae*.

D'autre part le verset 10 : « C'est toi qui m'as tiré du sein de ma mère » est pour Eusèbe une expression de la nativité virginale du Christ (207 C; 776 B). Celle-ci, comme la conception, a été cachée par l'Esprit-Saint, afin qu'elle fût ignorée du prince de ce monde. D'autre part le verset 11 : « Dès le sein de ma mère, tu es mon Dieu » signifie la totale appartenance au Verbe dès le sein de sa mère de l'humanité du Christ et sa totale sanctification. De cette sanctification, Eusèbe voit l'expression dans la communication de l'Esprit-Saint faite à Jean-Baptiste par Jésus vivant dans le sein de Marie à la Visitation (776 A-C).

Ces derniers versets nous laissaient entrevoir une confrontation du Christ et des puissances démoniaques. C'est cette confrontation que décrivent, selon Eusèbe, les versets 11 *b* à 13. Il s'appuie en cela sur une tradition ancienne.

13. De même Théodoret, *Co. Psalm.* 21; *P. G.*, 75, 1012 AC.
14. Voir *Les anges et leurs missions*, 2e édit., p. 95.
15. *Ibid.*, pp. 131-134.

Déjà Justin voyait dans l'épée, le lion et les chiens, un symbole de Satan et de ses anges. Un fragment d'Origène (1255 C) voit également dans les taureaux et les veaux « les démons spirituels et les puissances mauvaises qui opèrent sur la terre ». Eusèbe avait déjà parlé plus haut de « la rédemption de la race humaine, rachetée par le précieux sang de la dure servitude où la tenaient les tyrans invisibles, démons impurs, mauvais princes » (768 C). C'est un nouvel aspect de la théologie de la rédemption qui est ici mis en valeur, le combat du Christ contre les puissances mauvaises qui tenaient l'humanité captive. Ainsi les divers aspects de la théologie de la rédemption se déploient-ils au cours du Psaume.

Cet aspect de la rédemption remonte à la théologie néotestamentaire, à la fois paulinienne et johannique. Au niveau de cette théologie, ce combat du Christ est envisagé, comme l'a bien vu Schlier, comme le combat du Christ sur la croix avec « les puissances de l'air »[16]. Plus tard, on souligne davantage le combat du Christ avec Satan dans la descente aux enfers. Eusèbe associe les deux : « Voyant de ses yeux inspirés, son corps étant encore suspendu à la croix, les puissances étrangères incorporelles — et invisibles aux hommes — répandues dans l'air, comme des oiseaux carnassiers et des fauves, et les principautés et les puissances de l'air confluant de tous côtés vers son corps sur le point de mourir, et encore les démons voltigeant autour de la terre dans le monde entier, il est normal qu'il ait vu aussi à l'avance les puissances infernales et les bêtes sauvages du Tartare » (780 B).

C'est le second aspect sur lequel Eusèbe met l'accent. En premier lieu il met en valeur à cette occasion ce qui constitue le point essentiel de cet aspect de la rédemption, à savoir que le Verbe de Dieu pouvait seul atteindre le Mal dans sa racine pour le détruire, en descendant dans le domaine de la Mort, pour détruire la puissance de la Mort. Rien n'est plus remarquable que ce commentaire du verset 11 *a* : « La tribulation est proche et personne ne peut m'ai-

16. *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, pp. 1-18. Ce sera encore la perspective d'Athanase (Daniélou, *Les démons de l'air dans la « Vie d'Antoine »*, *Stud. Anselm.*, XXXVIII, 1956, pp. 136-147).

der. » Eusèbe écrit : « Le plus lourd de la tribulation qui l'accable alors, ce fut qu'aucun des anges propices et secourables, ni aucune des divines puissances n'ose s'avancer dans le domaine de la mort, ni travailler avec lui à secourir les âmes qui s'y trouvaient. Lui seul en effet le pouvait sans crainte, puisque pour lui seul les portes de la mort s'ouvrirent et que les geôliers de la mort furent terrifiés en le voyant seul. C'est en voyant la domination impie du tyran, si forte qu'aucun autre parmi ceux du ciel n'osait se présenter devant lui dans les régions d'en bas et travailler avec lui au salut des âmes qui s'y trouvent, qu'il dit avec raison que la tribulation est proche et qu'il n'y a personne pour l'aider » (777 C-D)[17].

On remarquera aussi l'importance et la signification que prend la descente aux enfers dans cette perspective. Elle devient le moment majeur de l'action rédemptrice. Le Christ descend dans la prison de la mort pour en briser les verrous d'airain et les portes de fer. Ceci est dans la ligne du développement que prend ce dogme dans la théologie du IV^e^ siècle et qui aboutira à son insertion dans le Symbole[18]. L'interprétation du Psaume se trouve ainsi transposée du plan visible du conflit du Christ et de ses persécuteurs, les princes visibles, qui sont Pilate et les Grands-Prêtres, au plan invisible du conflit du Christ et du prince de ce monde, qui tient l'humanité captive dans la prison de la mort. Ceci, qui est déjà amorcé dans saint Paul[19], est précisé par Eusèbe : « Je n'appelle pas tribulation celle qui m'environne en ce moment, ni la croix, ni les outrages des hommes. Mais je vois la descente aux enfers qui s'approche et l'affrontement des puissances adverses ennemies de Dieu. C'est pourquoi je dis que la tribulation est proche et qu'il n'y a personne pour m'aider. Comment ne serait-ce pas la grande, l'essentielle tribulation que celle où nul ne peut m'aider. Il s'avançait en effet pour sauver les âmes qui étaient aux enfers, qui attendaient sa venue depuis de longs siècles. Il descendait pour briser les portes d'airain et les verrous de fer, et pour libérer ceux qui étaient auparavant

17. Voir la même idée dans *P. G.*, 12, 1256 B. Mais la citation ne paraît pas d'Origène, mais d'Eusèbe.
18. Lampe, *Early Christian creeds*, 378-383.
19. Voir O. Cullmann, *Dieu et César*, 1956, pp. 97-120.

prisonniers des enfers. Et c'est ce qui eut lieu quand les corps de beaucoup de saints qui étaient dans la mort ressuscitèrent et entrèrent avec lui dans la vraie cité de Dieu (Mt., 27, 53); mais les puissances hostiles combattaient contre lui, en lui donnant une peine et une tribulation immenses » (776 C-D).

Mais pas plus que celle de Justin, la catéchèse d'Eusèbe ne s'arrête à la Passion du Christ. Elle porte aussi sur la Résurrection. Le verset : « J'annoncerai ton nom à mes frères » est interprété des apparitions du Christ ressuscité : « C'est d'abord à ses disciples et à ses apôtres qu'il déclare qu'il annoncera la joie et l'allégresse qui le concernent. Et c'est conformément à cela que Matthieu dit qu'il se présenta à eux » (785 D). Ainsi le sens authentique du *Psaume* est bien conservé. Il n'exprime pas seulement la prière du Christ au sein de la mort, il exprime aussi la certitude de la résurrection. C'est en quoi il est bien, comme Isaïe 52-53, l'expression du mystère pascal tout entier, qui est mystère de mort et de résurrection.

***

Il reste toutefois que ce que nous avons dit de l'exégèse du Psaume en laisse de côté la dernière partie. Or celle-ci ajoute un aspect essentiel. Elle est constituée par une prophétie de la conversion des nations. Non seulement le Serviteur de Dieu sera délivré par Lui du sein de l'épreuve, mais encore il sera par sa souffrance et sa délivrance l'instrument de la conversion du monde au vrai Dieu. Comme l'a bien vu A. Gelin, « le Pauvre de l'ère définitive passera par la souffrance, mais sera délivré par Dieu, délivrance qui coïncidera avec l'ère messianique, dont lui-même sera le centre[20] ». Nous avons à nous demander si cet aspect apparaît aussi dans la catéchèse du Psaume.

Nous observerons d'abord que les versets concernant la conversion des nations ont fait partie des *Testimonia* primitifs. Le Nouveau Testament contient déjà une indication en ce sens. Le chapitre 4 des Actes contient cette citation :

20. *Les quatre lectures du Psaume 21*, Bible et vie chrétienne, I, mars 1953, p. 37.

« En toi seront bénies toutes les patries (πατριαί) de la terre » (3, 25). C'est une citation de Gen., 12, 3. Mais le texte de la Genèse parle de φυλαί. Cerfaux écrit : « Il y a peut-être ici une réminiscence du Psaume 21, 26... Rappelons-nous, pour la vraisemblance de cette contamination de textes, que le Psaume messianique 21 a été très lu dans la communauté chrétienne (de Jérusalem)[21] ». Nous retrouvons ici ces citations composites que nous avons relevées déjà plus haut et qui caractérisent une couche très antique de l'usage du Psaume.

Par ailleurs les *Testimonia* relatifs à la conversion des nations contiennent des versets de notre Psaume. Ainsi dans les *Testimonia adversus Judaeos* attribués à Grégoire de Nysse, mais qui contiennent un matériel beaucoup plus ancien. Nous voyons d'abord cité, sous la rubrique : « Sur l'incrédulité des Juifs et l'Église des nations », le verset 23 : « J'annoncerai ton nom à mes frères » (P. G., 46, 225 B). Il est cité sous la forme que lui donne l'*Épître aux Hébreux*. Plus loin, sous la même rubrique, nous rencontrons le dernier verset du *Psaume* : « Ils annonceront sa justice au peuple qui naîtra, celui qu'a fait le Seigneur » (228 B).

Or cet aspect universaliste et missionnaire du mystère pascal, tel que le Psaume le présente, se retrouve dans toutes les catéchèses que nous avons mentionnées. Il apparaît déjà dans Justin, à la fin de son commentaire du Psaume : « Le Christ savait encore que son Père lui donnerait tout selon son dessein, qu'il le réveillerait d'entre les morts et il a exhorté tous les craignant Dieu à louer Dieu (Ps., 21, 26-27) d'avoir par le mystère de ce crucifié pris en pitié toute la race des hommes croyants « (*Dial.*, CVI, 1). Ainsi le « mystère du crucifié » est la source du salut de tous ceux qui croiront en lui. Le retentissement de la Passion et de la Résurrection se déploie à travers tous les espaces et tous les temps. Il apparaît dans sa réalité toujours présente au cœur de l'Église.

Ici encore nous trouvons chez Eusèbe un exemple typique de cet aspect du Psaume. Commentant le verset 26 : « Auprès de toi est ma louange dans la grande Assemblée (ἐκκλησία) », il écrit : « C'est l'Église rassemblée en son

21. *Mél. Cerfaux*, II, 144-145.

nom de toutes les nations dans l'univers entier dont il fait mémoire, dans laquelle la louange de notre Sauveur est utilisée par tous, avec l'approbation et l'assistance de son Père. Grande en effet est vraiment cette Église, constituée de toute la race des hommes et qui ne saurait être comparée ni par la sainteté de la vie, ni par la grandeur des dogmes avec la synagogue » (788 D). L'expression « la grande Assemblée » devait évidemment évoquer l'Église[22]. Mais aussi bien cette identification n'est-elle pas sans fondement, s'il est vrai que le terme d'ἐκκλησία, appliqué à l'assemblée des chrétiens, est bien emprunté à l'application qu'en faisait la Bible grecque à l'Ancien peuple.

C'est également de l'Église qu'il faut interpréter les derniers versets sur la conversion des nations : « Est-ce que ce n'est pas dans les foules de ceux qui ont cru par le Christ au Dieu de l'univers que nous devons confesser qu'est accomplie la parole : « Les extrémités de la terre se convertiront à toi » et : « Toutes les patries des nations se prosterneront devant lui. » Il est temps que ceux qui veulent être dans la vérité reconnaissent que ce n'est pas en un autre que notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ qu'est accomplie la prophétie. C'est en effet par sa venue que la conversion des nations a commencé de s'accomplir, la race annoncée étant venue et le peuple dont la prophétie annonçait sa naissance » (*Ec. proph.*, 13; *P. G.*, 33, 1111). Et cette exégèse est fidèle au sens littéral du Psaume, qui est, dans cette dernière partie aussi, clairement messianique et dont il est donc rigoureusement vrai de dire qu'il s'accomplit dans les événements de l'Église.

Ce caractère ecclésial est encore souligné par Eusèbe et rejoint directement la catéchèse sacramentaire quand il nous montre dans les sacrements de l'Église l'accomplissement du verset 30 : « Les hommes gras de la terre mangeront et adoreront. » Chaque jour de la résurrection (ἀναστάσιμον) du Sauveur, appelé dimanche (κυριακή), on peut voir ceux qui reçoivent la nourriture consacrée et le corps salutaire et qui, après l'avoir mangé, adorent le donateur et le Chorège de la nourriture vivifiante. Ceci accomplit la parole : « Les gras de la terre mangeront » (213, C-D). Le commen-

22. C'est déjà le cas pour Hébr., 2, 12.

taire du Psaume débouche ici directement dans la catéchèse dominicale, qui nous montre réalisée actuellement dans la vie de la communauté l'événement annoncé par le Psaume, la communication de la vie acquise par le Christ mort et ressuscité à la communauté par les sacrements qui le continuent.

Mais cetie interprétation ecclésiale du Psaume ne présente pas seulement cet aspect. C'est le Psaume tout entier qui sera considéré comme concernant non seulement le Christ, qui est le chef, mais aussi l'Église qui est son corps. Cette interprétation, qui se fonde de façon légitime sur l'analogie des mœurs divines aux différents stades de l'histoire du salut apparaît dans le commentaire d'Eusèbe. A propos du verset 17, il écrit qu'il concerne « tous ceux qui encore maintenant maltraitent le corps du Christ, qui est l'Église, et dispersent ses mains, ses pieds et ses os, s'il est vrai que tous nous sommes un seul corps dans le Christ, étant membres les uns des autres » (784 A-B). Et, dans le verset 18, il nous montre dans la robe sans couture l'unité de l'Écriture « qui est mise en pièces par les hérétiques » (784 G-D).

Ceci, qui apparaît chez Eusèbe[23] et restera dans la patristique grecque en général une harmonique discrète, va prendre chez Augustin une place disproportionnée. Et ceci pour la raison qu'Augustin, moins bon exégète qu'Eusèbe, refusera d'appliquer le Psaume entier au Christ et parce qu'il interprète l'abandon non au sens de la Kénose, mais au sens d'une séparation du Verbe et du Père — et parce qu'il ne connaît que le texte des LXX qui parle de *delicta* et répugne dès lors à l'entendre du Christ. Maurice Pontet écrit à ce sujet : « Le Psaume contient dès le début cette plainte pleine de ténèbres : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? Là dessus Augustin n'hésite pas : Jésus ne parle point en son nom. Une première impossibilité vient de sa divinité même. Verbe de Dieu, il demeure auprès de Dieu à jamais. De plus, au verset second, il est parlé de péchés. Or saint Pierre affirme que le Christ est sans péchés. Par conséquent le Père n'a pas abandonné

23. Le texte d'Origène (*P. G.*, 12, 1253 A) que cite G. Jouassard (*L'abandon du Christ en croix dans la tradition des IV^e^ et V^e^ siècles*, *Rev. Sc. Relig.*, 5, 1925, p. 609) est en réalité de Grégoire de Nazianze, *Dict. théol.*, IV, 5.

le Christ, dont il n'a pas été abandonné. Nous pensons aux membres du Christ : les péchés viennent de son corps qui est l'Église; le Christ parle ici tête et corps[24]. »

Il est difficile d'accumuler plus de faux principes dans l'exégèse du Psaume que ne fait ici Augustin : interprétation isolée du verset 1; contresens sur les *delicta*; contresens sur l'abandon[25]. La catéchèse occidentale moderne, elle, ne répugnera pas à attribuer au Christ les paroles du Psaume, mais elle perdra de vue la dimension théologique pour s'attarder dans une psychologie contestable. Or comme l'a bien vu A. Gelin, « élaborer à l'occasion du Psaume une sombre théorie de la déréliction, qui sur le plan de la prédication (Bossuet, Kobes, Gay) a eu quelque écho, infléchit le sens[26] ». C'est la catéchèse des Pères Grecs qui nous apparaît ainsi la plus fidèle à l'interprétation authentique du Psaume.

*
* *

Nous comprenons, au terme de cette étude, l'intérêt que représente l'exégèse du Psaume 21 par les Pères Grecs du point de vue de la catéchèse pascale. Dépassant l'exégèse judéo-chrétienne des synoptiques et de Justin qui s'arrête à des détails extérieurs, ne déplaçant pas vers l'ecclésiologie l'axe du Psaume, comme le fait l'exégèse augustinienne, évitant le psychologisme qui sera trop souvent le fait de l'exégèse moderne, elle nous montre dans le Psaume l'expression théologique du mystère pascal dans sa totalité, à la fois passion, résurrection et pentecôte. Elle nous apparaît donc comme justifiant la place centrale du Psaume dans la liturgie et dans la catéchèse liturgique de la Semaine Sainte et de la Nuit Pascale.

Jean Daniélou.

24. *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, p. 400.
25. Voir G. Jouassard, *L'abandon du Christ d'après saint Augustin*. *R.S.P.T.*, 13, 1924, pp. 319-321.
26. *Les quatre lectures du Psaume 21*, *Bible et vie chrétienne*, I. mars 1953, pp. 38-39.

LA PRÉFACE CONSÉCRATOIRE DU CHRÊME

Depuis la récente réforme de la Liturgie de la Semaine Sainte, le texte de la Préface consécratoire du Chrême est restauré dans sa teneur primitive, après suppression de l'incise que le moyen âge lui avait ajoutée.

Notre texte actuel est donc très exactement, à quelques légères différences orthographiques près, le texte que nous trouvons dans le Sacramentaire gélasien ancien[1] ou encore dans le gélasien du VIII[e] siècle[2]. Texte analogue dans le sacramentaire grégorien d'Adrien[3].

Au cours de la formation du Pontifical romain et jusqu'à la récente réforme, ce texte subit une modification : l'insertion, vers la fin du texte, après les mots *unde unxisti Sacerdotes, Reges, Prophetas et Martyres*, de la teneur d'une autre Préface chrismale, protocoles initial et final exclus. Cette Préface ainsi introduite figure comme Préface eucharistique de la Messe chrismale dans le Gélasien ancien (*op. cit.*, p. 69). Depuis la réforme récente, elle a repris cette fonction. Il s'agit d'ailleurs probablement d'une ancienne Préface consécratoire du Chrême[4].

Le Pontifical lui-même n'ayant pas été réédité depuis la dernière réforme, il faut, dans le texte qu'il présente, omettre toute l'incise *ut spiritualis lavacri Baptismo renovandis...*

1. Wilson, *The gelasian Sacramentary, Liber Sacramentorum romanae ecclesiae*, Oxford, 1894, XL, p. 71.
2. Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum*, Münster, 1918, § 509.
3. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Münster, 1921, 77, pp. 45-46.
4. A ce sujet, cf. Chavasse, *Revue du Moyen-Age latin*, I, 1945, pp. 109-128, et *R.H.E.*, 1955, pp. 21-35.

jusqu'à *vestimento incorrupti muneris induantur*, inclusivement.

*
* *

Au lecteur qui aborderait notre texte comme un document théologique, y cherchant l'expression de l'efficacité sacramentelle du chrême ou une étude du symbolisme de l'onction, la préface chrismale paraîtrait obscure et même inintelligible.

Comment ne pas trouver étrange, par exemple, la phase ultime de l'histoire de l'huile telle qu'elle est évoquée dans la préface chrismale :

> *Accessit ad hoc amplior honor, cum Filius tuus Jesus Christus Dominus noster lavari se a Joanne undis Jordanicis exegisset.*
>
> Une dignité plus grande encore fut conférée (à l'huile), lorsque votre Fils Jésus-Christ notre Seigneur voulut être lavé par Jean dans les eaux du Jourdain..

Rien, en effet, ne permet de supposer l'existence d'une onction matérielle au cours de l'événement historique du baptême du Seigneur qui est pourtant présenté ici comme l'achèvement du mystère de l'huile.

Ce paradoxe, en réalité, nous éclaire et nous dicte une méthode. Le langage de la prière refuse de se plier à une des principales exigences de toute démarche rationnelle de la pensée : la stricte univocité de chaque mot. Pour le croyant qui, en tant que Pontife, prononce la Préface chrismale, ou, en tant que prêtre ou fidèle, s'y associe, nul besoin n'est d'analyser clairement les différents aspects du mystère du salut, objet de son action de grâces. Ce qu'il cherche, c'est à en évoquer toute la richesse en son cœur et en son esprit afin de l'avoir présente en soi dans la complexité de ses aspects pour en rendre grâces à Dieu. Ainsi, plus les mots seront polyvalents, chargés de résonances multiples, plus ils porteront et nourriront la prière.

C'est ainsi que le mot *onction* peut signifier à la fois le geste rituel et la réalité spirituelle qu'il symbolise. C'est cette dernière qui trouve sa plénitude au Jourdain et qui

achève de donner son sens à un rite qui, pourtant, ce jour-là, n'a pas été matériellement posé. Cette superposition de la réalité visible et de la réalité invisible signifiée est, d'ailleurs, un trait constant de la prière liturgique; en particulier tout le vocabulaire relatif à l'offrande et au sacrifice comporte toujours cette ambivalence.

Nous sommes donc en présence de différents registres d'interprétation entre lesquels il n'y a pas à choisir, mais qui se superposent tout au long de la Préface chrismale; aussi n'avons-nous pas à nous demander dans lequel de ces registres il faut interpréter tel mot ou telle pensée. Nous devons seulement discerner les plans d'interprétations, les étudier séparément, puis tenter de constituer une expression synthétique de la théologie qui est, dans notre texte, non pas exprimée, mais implicitement contenue.

On peut distinguer quatre niveaux différents des symbolismes évoqués à propos de l'huile :

1° Le plan du symbolisme naturel de l'huile ou de l'onction (à la vérité, très peu marqué ici).
2° Le thème baptismal du déluge et de la réconciliation.
3° Les consécrations messianiques.
4° L'onction du Saint-Esprit.

Comme nous le disions plus haut, ces quatre plans interfèrent entre eux, et c'est tout leur contenu de salut qui est chanté par notre préface autour du thème, emprunté au psaume, de l'*huile d'allégresse*.

De ces quatre plans d'interprétation, nous n'étudierons pas spécialement le premier, le symbolisme naturel de l'huile, auquel il n'est pas fait d'allusion directe dans notre texte. Il importe cependant de se rappeler, avant d'aborder l'étude des symbolismes plus élaborés, que l'huile est signe de joie, de richesse, de santé, de force. Elle est aussi ce qui imprègne et, à ce titre, lorsqu'on en oint un homme, signifie qu'on le marque d'un sceau indélébile.

Passons maintenant aux trois plans de symbolismes qui sont effectivement exploités par le texte de la Préface chrismale, et que nous étudierons successivement.

I. — Le thème baptismal du déluge et de la réconciliation

Cum mundi crimina diluvio quondam expiarentur effuso, similitudinem futuri muneris columba demonstrans per olivae ramum, pacem terris redditam nuntiavit. Quod in novissimis temporibus manifestis est effectibus declaratum, cum Baptismatis aquis omnium criminum commissa delentibus, haec olei unctio vultus nostros jucundos efficit, ac serenos.

Quand les péchés du monde furent expiés par le déluge qui s'était déchaîné, une colombe annonça par un rameau d'olivier que la paix était rendue à la terre, donnant par là une figure des faveurs à venir. C'est ce qui se manifeste, en ces derniers temps, par des effets visibles, lorsque, après la destruction des péchés par les eaux du Baptême, cette onction d'huile vient donner à nos visages la joie et la paix.

Qu'il s'agisse du déluge ou du mystère du salut qu'il préfigure, deux phases sont à distinguer dans la réalisation du dessein divin : phase de purification et phase de réconciliation. L'olivier, par son rameau ou par la liqueur exprimée de son fruit, est le message de la paix et de la joie qu'apporte cette réconciliation.

En un sens, c'est toute la préface chrismale qui est construite sur cette dualité.

C'est ainsi que la collation du sacerdoce aaronique est présentée selon ces deux phases, abstraction faite de la phase intermédiaire de la vêture (Cf. Exode, 29, 4-7) :

Inde etiam Moysi famulo tuo mandatum dedisti, ut Aaron fratrem suum prius aqua lotum per infusionem hujus unguenti constitueret Sacerdotem.

De même vous avez donné à votre serviteur Moïse l'ordre de purifier d'abord dans l'eau son frère Aaron, puis de le constituer prêtre par l'infusion de cette huile.

De même enfin dans la scène du Jourdain, c'est après le baptême dans l'eau qu'a lieu la théophanie trinitaire qui manifeste que Jésus est l'*Oint* annoncé par David. (On

notera le symbolisme de la colombe, commun à ce récit et à celui du déluge) :

Cum Filius tuus Jesus Christus Dominus noster lavari se a Joanne undis Jordanicis exegisset, ut Spiritu Sancto in columbae similitudine desuper misso, Unigenitum tuum, in quo tibi optime complacuisse, testimonio subsequentis vocis ostenderes, et hoc illud esse manifestissime comprobares, quod eum oleo laetitiae prae consortibus suis ungendum David Propheta cecinisset.

... Votre Fils Jésus-Christ notre Seigneur voulut être lavé par Jean dans les eaux du Jourdain, afin que, en envoyant le Saint-Esprit d'en-haut sous la forme d'une colombe, vous montriez par le témoignage de la voix qui suivit (qu'il était) votre Fils unique en lequel vous mettiez toute votre complaisance, et que, par cela, vous attestiez de la manière la plus manifeste que se réalisait la prophétie de David annonçant qu'il serait oint d'une huile d'allégresse, de préférence à tous ses compagnons.

Mystère de l'eau et mystère de l'huile, phase de purification et phase de réconciliation ou de consécration, on serait tenté d'ajouter phase négative et phase positive : dans quelle mesure l'opposition ainsi exprimée recouvre-t-elle la dualité des sacrements de l'initiation chrétienne, baptême et confirmation ?

La dernière phrase de la Préface chrismale, tout en maintenant la dualité, est plus nuancée :

Ut sit his, qui renati fuerint ex aqua et Spiritu Sancto, Chrisma salutis, eosque aeternae vitae participes, et coelestis gloriae faciat esse consortes.

Que (ce chrême) soit pour ceux qui renaîtront de l'eau et de l'Esprit-Saint un chrême de salut, qu'il les rende participants de la vie éternelle, et leur fasse partager la gloire céleste.

Ceux qui sont « renés de l'eau et de l'Esprit-Saint » — formule liturgique stéréotypée tirée de Jean, 3, 5 — ce sont les baptisés. Eux qui sont nés à une vie nouvelle, le sacrement du chrême doit les rendre *aeternae vitae participes, et coelestis gloriae consortes.*

Il serait simpliste de dire que le baptême représente la phase négative du salut : à la sortie du bain baptismal les

néophytes sont réellement « renés de l'Esprit-Saint ». Cependant, le rôle du chrême est, en une sorte de superlatif, l'aspect *le plus positif* de l'œuvre du salut; il est l'accomplissement en plénitude de ce dont le baptême est le germe ou la voie d'accès. Il est déjà la participation au Royaume et l'anticipation actuelle de la vie éternelle et de la gloire céleste.

Disons donc simplement qu'il y a derrière les symboles respectifs de l'eau et de l'huile, évocation d'un aspect initial et d'un aspect permanent du mystère du salut :

Derrière le symbole de l'eau ou du baptême, l'aspect initial de cette économie : celui du passage de la mort à la vie, aspect dans lequel le Christ a le rôle central, encore que l'Esprit y soit présent — et derrière le symbole de l'huile ou de l'onction, l'aspect permanent et substantiel de ce salut, l'accueil effectif du Don, c'est-à-dire de l'Esprit communiqué aux hommes par le Christ glorifié.

II. — Les consécrations messianiques

Hujus creaturae pinguedinem sanctificare tua benedictione digneris, ... unde unxisti Sacerdotes, Reges, Prophetas et Martyres.

Daignez, par votre bénédiction, sanctifier cette créature, ... avec laquelle vous avez oint les prêtres, les rois, les prophètes et les martyrs.

C'est par son emploi rituel au cours de l'histoire biblique que l'huile et le rite de l'onction ont acquis une signification consécratoire qui constitue un nouveau registre d'interprétation et de symbolisme, que nous devons maintenant essayer de décrire.

Mais auparavant, il est nécessaire de s'attarder quelque temps sur une anomalie de notre texte : la présence du thème *martyres* après la séquence *sacerdotes*, *reges*, *prophetas*.

Cette allusion aux martyrs est doublement étrange; d'une part parce que les trois autres thèmes désignent d'une

manière exhaustive les ministères messianiques traditionnellement reconnus dans l'Ancien Testament, d'autre part parce qu'il est difficile de comprendre la relation entre le martyre et le symbolisme de l'onction.

La préface eucharistique de la messe chrismale, qui est sans doute elle-même une ancienne préface consécratoire du chrême, fait mention du triple ministère sacerdotal, royal et prophétique, mais ignore l'allusion au martyre :

> *Ut secundum constitutionis tuae Sacramentum, regio, et sacerdotali, propheticoque honore perfusi, vestimento incorrupti muneris induantur.*
>
> Afin que, conformément au mystère que vous avez institué, ils soient pénétrés de la dignité de rois, de prêtres et de prophètes, et revêtus du don de l'immortalité.

A une exception près qui, d'ailleurs, n'est sans doute qu'apparente, l'idée semble être un *hapax* dans la tradition liturgique ou patristique.

L'exception apparente est l'oraison utilisée pour la bénédiction de l'huile des infirmes :

> *Emitte, quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum tuum Paraclitum de coelis in hanc pinguedinem olivae, ..., unde unxisti Sacerdotes, Reges, Prophetas et Martyres.*
>
> Envoyez du ciel, nous vous en supplions, Seigneur, votre saint Esprit Paraclet sur cette huile onctueuse, ... avec laquelle vous avez oint les prêtres, les rois, les prophètes et les martyrs.

Ces deux textes ne sont évidemment pas indépendants : d'une part l'incise mentionnant les martyrs est rigoureusement la même dans l'un et l'autre; d'autre part, les deux textes figurent conjointement ou sont, au contraire, simultanément absents dans les mêmes manuscrits. C'est ainsi qu'on les trouve dans le *Gelasianum vetus* et dans le *Gregorianum Hadrianum* et qu'ils sont, au contraire, absents du Sacramentaire de Padoue. Donc, ou bien ils sont en dépendance l'un de l'autre, ou bien ils dépendent d'un ancêtre commun inconnu de nous.

Nous ne possédons, par conséquent, aucun critère sûr d'interprétation et devons nous borner à des hypothèses.

Il ne peut guère y avoir de doutes sur la signification du

mot *martyr* qui, au VI[e] siècle, a acquis depuis longtemps la signification particulière qui le fait désigner celui qui a scellé de son sang le témoignage de sa foi.

S'agit-il de martyrs de la Nouvelle Alliance ou, au contraire, puisque leur mention est associée à celle des prêtres, rois et prophètes, de martyrs de l'Ancienne Alliance ?

Plusieurs raisons nous font nettement pencher pour la première hypothèse :

a) Bien que, dans le judaïsme tardif, le mot μάρτυς ait déjà désigné celui qui donne le témoignage de son sang, l'usage chrétien a réservé le mot aux martyrs du Christ au sens strict. C'est ainsi qu'il n'est pas appliqué aux trois enfants dans la fournaise dont l'exemple encourageant est pourtant fréquemment présenté, en temps de persécution, aux chrétiens qui se préparent à confesser leur foi.

b) Les titres auxquels est ajoutée la mention des martyrs : *prêtres, rois et prophètes*, sont essentiellement des figures typologiques du Christ. Or, les martyrs chrétiens, par leur configuration au Seigneur dans la mort sont, eux aussi, malgré la différence chronologique, des figures du Christ, alors que cette relation n'est jamais mise en valeur à propos des martyrs de l'Ancien Testament dont on se contente d'admirer et d'imiter le courage.

Admettons donc qu'il s'agit dans notre texte de martyrs chrétiens; comment expliquer la mention d'une onction qu'ils auraient reçue ? Une explication liturgique serait une hypothèse parfaitement gratuite; les confesseurs de la foi étaient, dans leur prison, réconfortés par l'eucharistie; rien ne nous permet de supposer que l'Église, au temps de la persécution, ait connu un rite d'onction préparant ou consacrant le martyr à la confession de sa foi.

Nous sommes donc amenés à choisir entre deux hypothèses, ou encore à les adopter simultanément :

a) Ou bien il s'agit purement et simplement de la confirmation qui rend les chrétiens aptes, dans la vigueur de leur foi, à témoigner par le martyre,

b) ou bien l'onction est considérée, dans son acception la plus spirituelle, comme la participation au Royaume que les martyrs ont reçue en partage.

*
* *

Quoi qu'il en soit de cette allusion aux martyrs, l'incise que nous étudions est surtout caractérisée par la mention des trois titres messianiques, qui nous invite à étudier la relation avec le rite de l'onction des trois ministères correspondants.

Dans le développement de l'histoire biblique, l'onction d'huile signifie toujours la collation d'une fonction sacrée. Même si l'onction est visiblement conférée par un homme, c'est Dieu qui en est l'auteur. L'oint est mandaté de Dieu et reçoit, pour pouvoir accomplir sa mission, ce dynamisme divin, la *Ruah Yahwé*, le Souffle de Dieu, dans lequel l'approfondissement de la Révélation fera progressivement discerner l'Esprit-Saint personnel.

Les trois fonctions auxquelles des hommes sont ainsi consacrés par une onction sont la fonction sacerdotale, la fonction royale et (avec certaines réserves) la fonction prophétique.

C'est ainsi que Moïse reçoit de Dieu ordre de consacrer comme grand-prêtre son frère Aaron (Exode, 29, 7). Cette consécration est faite à l'aide d'une huile spéciale, l' « huile d'onction », dont Exode, 30, 32-33 interdit explicitement de faire un usage profane.

De même Samuel est chargé successivement de sacrer comme rois Saül et David (1 Sam., 9, 16 et 16, 3) et Élie chargé, en même temps que du sacre du roi d'Israël, de celui d'Élisée comme prophète (1 Rois, 19, 16). Il faut cependant ajouter que c'est le seul cas qu'on connaisse d'une onction prophétique.

Dans les trois cas quelques remarques peuvent être faites :

1) Il ne ressort pas du tout des documents (et c'est même le contraire dans le cas des prophètes) que la collation d'une de ces fonctions exige une onction effective de l'individu qui la reçoit. C'est ainsi que, parmi les prêtres, l'onction semble n'avoir été prescrite que pour Aaron, ses fils, et, en général, le grand-prêtre. Ce sont en quelque sorte, des chefs de file qui reçoivent l'onction. Cette der-

nière non seulement les marque personnellement, mais elle confère également un sceau d'authenticité à leur ministère lui-même : parce que certains rois ont reçu l'onction, la royauté pourra être considérée, dans la perspective théocentrique et théocratique d'Israël, comme l'exercice d'un mandat divin. Si bien que, le cas échéant, on continuera à appeler *oint de Yahwé* celui qui a reçu légitimement ce mandat, même s'il ne lui a été conféré par aucun rite. Ainsi l'auteur du Psaume 105, 15, va-t-il jusqu'à désigner par *oints* les prophètes en général. Évolution qui fait se spiritualiser progressivement le terme d'*onction*, qui devient de plus en plus apte à désigner la réalité signifiée plutôt que le rite qui la signifie.

2) La collation par l'onction de l'un ou l'autre de ces ministères est liée à l'infusion de la *Ruah Yahwé* qui communique la force nécessaire à l'accomplissement de la charge. Ainsi l'onction se prépare-t-elle à devenir le signe de l'effusion de l'Esprit-Saint lorsque, plus tard, sa personnalité sera révélée.

3) Devant l'imperfection de l'accomplissement de ces divers ministères, la foi et l'espérance d'Israël se cristallisent autour d'une attente : celle d'un homme qui accomplira vraiment dans sa personne les trois ministères chargés de réaliser le dessein divin. Cet homme attendu dans l'avenir sera l'Oint par excellence, c'est-à-dire, suivant la langue dans laquelle on exprime l'idée, le *Mashiah*, Messie, le Χριστός, Christ.

C'est lui qu'annonce le Psalmiste dans le Psaume 44-45 : « Dieu, ton Dieu, t'a oint d'une huile d'allégresse, de préférence à tes compagnons », texte auquel la Préface chrismale fait allusion :

> *... et hoc illud esse manifestissime comprobares, quod eum oleo laetitiae prae consortibus suis ungendum David Propheta cecinisset.*
>
> ... par cela vous attestiez de la manière la plus manifeste que se réalisait la prophétie de David annonçant qu'il serait oint d'une huile d'allégresse, de préférence à tous ses compagnons.

4) Si la Préface chrismale rappelle ce rôle de l'huile

dans la collation des ministères sacerdotal, royal et prophétique, c'est parce que le rôle du chrême, dans l'économie de la Nouvelle Alliance, est de conférer aux chrétiens les pouvoirs que ces ministères anciens préfiguraient. Implicitement contenue dans notre texte, cette idée est, au contraire, explicite, dans la Préface eucharistique de la Messe chrismale :

Ut, secundum constitutionis tuae Sacramentum, regio, et sacerdotali, propheticoque honore perfusi, vestimento incorrupti muneris induantur.

Afin que, conformément au mystère que vous avez institué, ils soient pénétrés de la dignité de rois, de prêtres, et de prophètes, et revêtus du vêtement de l'immortalité.

Quelques remarques s'imposent à ce propos :

a) ce n'est pas isolément que le chrétien reçoit le sacerdoce, la royauté et la fonction prophétique (que signifierait d'ailleurs la royauté du chrétien isolé ?). C'est au contraire en tant qu'il participe par l'onction aux prérogatives du Christ, *a cujus nomine sancto Chrisma nomen accepit*, « du saint nom duquel le Chrême reçoit son nom », nous dit la préface. La signification des sacrements initiatiques est de configurer le chrétien au Christ, non pas par une reproduction extérieure, mais par un lien permanent entre le Modèle et ceux qui le reproduisent.

b) Si les ministères vétéro-testamentaires étaient réellement distincts et indépendants, il n'en va plus de même des aspects de la vie chrétienne symboliquement désignés par les trois titres messianiques. Le sacerdoce est la participation au sacrifice de la réconciliation; la royauté, la faculté du chrétien libéré du péché de se frayer sa voie selon les désirs de Dieu; le prophétisme, le pouvoir de confesser la vérité (« que le Christ est Seigneur » : 1 Cor., 12, 3); ces trois facultés ne sont plus indépendantes les unes des autres : nulle possibilité pour un chrétien de participer par son sacerdoce à un culte qui est désormais « en esprit et en vérité » (Jn, 4, 23-24), sans la confession de foi et sans la volonté de la conversion concrète de vie.

c) Si l'onction chrismale est chargée de communiquer la plénitude de la configuration au Christ et des trois minis-

tères qui la résument, il ne faut pas oublier que le Baptême fait de même, mais d'une manière inchoative. Certes il est possible de dire qu'en un certain sens la Confirmation communique plus spécialement la fonction prophétique : mais cette remarque ne fait que constater une caractéristique extérieure de la pratique du sacrement de Confirmation, elle ne se fonde pas dans la nature même et les rapports mutuels des deux sacrements de l'initiation chrétienne, qui communiquent l'un et l'autre les trois fonctions messianiques, mais à des degrés différents d'achèvement.

III. — L'onction du Saint-Esprit

L'Oint de Dieu attendu par l'espérance messianique, celui à qui le psalmiste peut déclarer : « Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse de préférence à tes compagnons », la théophanie du Jourdain le fait reconnaître en la personne de Jésus; c'est ce que dit la Préface chrismale :

Cum Filius tuus Jesus Christus Dominus noster lavari se a Joanne undis Jordanicis exegisset, ut Spiritu Sancto in columbae similitudine desuper misso, Unigenitum tuum, in quo tibi optime complacuisse, testimonio subsequentis vocis ostenderes, et hoc illud esse manifestissime comprobares, quod eum oleo lactitiae prae consortibus suis ungendum David Propheta cecinisset.

Votre Fils Jésus-Christ notre Seigneur voulut être lavé par Jean dans les eaux du Jourdain, afin que, en envoyant le Saint-Esprit d'en-haut sous la forme d'une colombe, vous montriez par le témoignage de la voix qui suivit, (qu'il était) votre Fils unique en lequel vous mettiez toute votre complaisance, et que, par cela, vous attestiez de la manière la plus manifeste, que se réalisait la prophétie de David annonçant qu'il serait oint d'une huile d'allégresse de préférence à tous ses compagnons.

Puisqu'en cet événement du Jourdain il est rendu manifeste, comme le proclame la Préface chrismale, que Jésus est l'Oint du Seigneur, l'Onction véritable, annoncée par toutes les onctions antérieures, se révèle également dans cet

événement. En nous disant comment a pu être reconnu l'Oint du Seigneur, la Préface, dans le passage que nous citions ci-dessus, nous indique ce qui constitue l'Onction. Comme ici toute idée d'un rite est exclue, l'Onction est constituée par cette double présence à l'humanité du Christ des deux autres Personnes divines manifestées dans cette épiphanie.

Comme, cependant, l'Onction est un don reçu par celui qu'elle ordonne à une mission, c'est plus proprement l'Esprit qui doit être appelé l'Onction, car c'est lui qui est Don. Esprit du Père, il est éternellement Esprit du Fils en tant que Don éternel du Père au Fils. Esprit du Fils, il est, par l'Incarnation, Esprit du Verbe incarné communiqué à la sainte humanité de Jésus comme Don suprême de sa sanctification. L'Onction de l'Esprit-Saint, qui constitue l'humanité assumée par le Verbe, le constitue à la fois dans son être personnel et dans sa fonction capitale à l'égard de l'humanité, car c'est l'être même du Christ qui constitue le fondement de son ministère messianique.

L'épiphanie du Jourdain est-elle simple manifestation ou collation effective de l'Onction de l'Esprit à l'humanité du Seigneur ? Certains Pères (ainsi saint Augustin, *de Trinitate*, XV, 47, P. L., 42, col. 1093) voient cette onction de l'Esprit contemporaine de l'Incarnation, et n'attribuent donc à l'événement du Jourdain qu'un caractère épiphanique. D'autres au contraire (ainsi saint Hilaire, *De Trinitate*, XI, 18, P. L., 10, col. 412) voient davantage dans l'événement du Jourdain un acte proprement sacramentel communiquant effectivement l'Onction messianique. Ce qui est certain, c'est que l'être du Christ est constitué totalement dès l'Incarnation; on ne pourrait donc admettre que l'événement du Jourdain soit la collation d'une Onction transformant et amenant à sa perfection l'être même du Sauveur.

De la perspective de saint Hilaire, on peut cependant retenir que l'épiphanie du Jourdain est le point de départ de l'exercice plénier de la fonction messianique du Christ, donc le moment où l'Onction de l'Esprit-Saint, fondement à la fois de l'être et de l'œuvre du Christ, révèle toutes ses dimensions.

*
* *

Le sacrement du Chrême, conformant chaque chrétien au Christ lui-même, le fait partager l'Onction de l'Esprit. Cette Onction le fait participer à la fois à la fonction du Christ Sauveur du monde et à l'être du Christ prototype de l'humanité nouvelle. Autrement dit, l'Onction de l'Esprit est, pour le chrétien, à la fois moyen de salut et réalité de ce salut. En lui communiquant, dans leur achèvement néo-testamentaire, les trois fonctions messianiques, l'Onction de l'Esprit donne au chrétien de participer à l'œuvre de sa rédemption. En étant communication du Don de l'Esprit, l'Onction est déjà divinisation du chrétien, et réalisation dès ici-bas de la réalité du Royaume.

Aussi le chrétien trouve-t-il dans l'Onction de l'Esprit un achèvement, une perfection. Dans son ensemble, la Préface chrismale est fortement marquée par ce dernier aspect, en particulier lorsqu'elle fait chanter au Pontife, reprenant les termes du psaume 103, 15 :

Nam et David prophetico spiritu gratiae tuae Sacramenta praenoscens, vultus nostros in oleo exhilarandos esse cantavit.

Mû par l'Esprit de prophétie, et pressentant les sacrements de votre grâce, David chanta cette huile qui devait faire briller de joie nos visages.

« Et celui qui nous a donné l'onction, c'est Dieu, lui qui nous a aussi marqués de son sceau, et a mis en nos cœurs les arrhes de l'Esprit » (2 Cor., 1, 22).

Conclusion

Il peut paraître utile de donner en conclusion, pour un usage pastoral éventuel, un résumé synthétique de la théologie implicitement contenue dans la Préface chrismale :

1) L'onction est à la fois le signe d'une réalité spirituelle et cette réalité elle-même.

2) La signification de l'onction n'est pas liée, pour l'essentiel, aux symbolismes naturels de l'huile, mais à l'his-

toire biblique de l'huile qui la charge progressivement de significations qui s'approfondissent.

3) L'onction acquiert sa signification définitive lorsqu'elle est appelée à désigner l'être et l'œuvre du Verbe incarné, Oint du Seigneur.

4) Dans l'économie néo-testamentaire, le rite de l'onction est ordonné à faire participer le chrétien à l'Onction possédée par le Christ.

5) L'onction véritable est constituée par la communication de l'Esprit-Saint qui confère à la fois à l'homme un nouveau mode d'être et un nouveau principe d'action : participation à la nature divine (cf. 1 Pet., 1, 4) — pouvoir de prendre une part active à l'œuvre même du Salut.

6) L'onction présuppose et achève l'insertion au Corps du Christ que réalise le Baptême. Mais, à partir de cette insertion, elle parfait la configuration au Christ selon un mode personnel propre à chacun.

7) L'onction donne au chrétien d'anticiper dès ici-bas la vie du Royaume, et le marque ainsi d'un sceau d'éternité, la σφραγίς, qui est le suprême motif d'espérance des chrétiens.

Jean Rogues.

Les origines liturgiques du lavement des pieds

Lors de la restauration de la semaine sainte on ne disposait d'aucune monographie historique sur le lavement des pieds du jeudi saint, de sorte que les commentaires de l'*Ordo instauratus* ont dû se limiter à quelques indications historiques fragmentaires (les meilleures dans Bugnini-Braga, pp. 73-75) quand ils ne voulaient pas jeter de la poudre aux yeux par une pseudo-synthèse. Nous devons maintenant au P. Schäfer, bénédictin de Beuron, une étude historique complète sur le lavement des pieds dans l'Église latine, non seulement le jeudi saint, mais dans la liturgie baptismale et dans les deux rites monastiques du lavement des pieds des hôtes et du Mandatum hebdomadaire des Frères[1]. Disons tout de suite que le travail du P. Schäfer est remarquable par l'ampleur de sa connaissance des sources, en particulier des sources monastiques : à cet égard l'ouvrage pourra même servir commodément de répertoire chronologique dans l'ensemble touffu des statuts liturgiques monastiques qui jusqu'à la fin du moyen âge ont non seulement beaucoup reçu de la liturgie romaine, mais lui ont par ailleurs beaucoup apporté. C'est précisément ce second cas qui est celui du Mandatum, estime le P. Schäfer : c'est aux monastères que les cathédrales et les communautés canoniales ont emprunté le rite du lavement des pieds.

Les chrétiens des premiers siècles, et très spécialement les moines, n'ont pas seulement en commun avec les païens le sens et le respect sacré de l'hospitalité; ils en partagent naturellement les pratiques : au voyageur qui a cheminé dans la poussière on offre d'abord de l'eau pour se laver les pieds, comme fit Abraham aux trois hommes de Mambré (Gen., 18, 4; cf. 43, 24; Lc, 7, 44;

[1] Th. Schaefer, O.S.B., *Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie* (Texte und Arbeiten, I, 47), Beuron, 1956, XI-119 pp.

I Tim., 5, 10), ou bien on les lui lave, même si c'est un mendiant inconnu, comme Ulysse revenant en son manoir d'Ithaque, que la vieille servante Euryclée va reconnaître à la cicatrice d'une blessure qu'un sanglier lui fit autrefois au pied (Odyssée, XIX). Dès les Pères du Désert, nous voyons le lavement des pieds intégré dans tout un cérémonial de la réception des hôtes qui comprend également le baiser de paix, une prière en commun et une lecture d'Écriture (*Hist. Monach.*, 21; Règle de saint Benoît, 53). A l'époque carolingienne, l'importance sociale croissante des monastères amènera Benoît d'Aniane à traduire la signification évangélique du Mandatum des hôtes dans la pratique nouvelle du Mandatum quotidien des pauvres.

Par ailleurs, dans les monastères de l'Antiquité, les moines qui ont fait le service de la semaine lavent le samedi les pieds des Frères, geste d'humilité qui prend tout son sens dans le Mandatum du jeudi saint. Le geste survit aux conditions de la civilisation antique, et l'on prend même davantage conscience de l'importance de ce que le Seigneur a enseigné le jeudi saint en lavant les pieds des disciples, alors même que le Mandatum tend à devenir un rite purement symbolique : à Cluny le Mandatum hebdomadaire est préparé par une *praelavatio* individuelle; en Angleterre la vie du moine saint Cuthbert († 687) nous apprend qu'il ne se déchaussait jamais, sauf le jeudi saint pour le lavement des pieds : détail précieux pour l'historien, qui y trouve la plus ancienne attestation du Mandatum *in Coena Domini*.

Connu pour la première fois dans la liturgie épiscopale par le canon 3 du 17e Concile de Tolède (694), le Mandatum du jeudi saint semble bien s'être généralisé dans les cathédrales vers l'époque carolingienne avec, comme dans les monastères, deux cérémonies distinctes, le Mandatum des clercs (qui procède du *Mandatum fratrum*) et le Mandatum des pauvres, ce dernier devant seul se maintenir à partir de la fin du moyen âge.

Le P. Schäfer ne relève pas de trace du Mandatum à Rome avant la fin du Xe siècle. Il ne connaît pas l'Ordo romain *in Coena Domini* du VIIe siècle publié par M. Chavasse (*Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1955, pp. 21-35), Ordo selon lequel le jeudi saint le pape lave les pieds de ses *cubicularii*, de ses chambellans. Ce témoignage relativement ancien est important, parce qu'il nous amène à nous demander si le P. Schäfer a raison de voir dans le Mandatum des évêques uniquement un emprunt à la pratique régulière des monastères. On ne peut pas exclure que le Mandatum procède directement du désir de suivre pas à pas le Sauveur au cours des jours saints.

A Rome, de toute façon, le Mandatum du jeudi saint ne reparaît pas avant le pontifical romain-germanique. Encore garde-

t-il dans la liturgie papale une forme aussi peu ritualisée que possible, puisque jusqu'à la fin du XIV[e] siècle le pape lave les pieds des douze sous-diacres pendant que le reste du clergé de la chapelle chante les vêpres, puis va ensuite laver en silence les pieds des pauvres. Les Franciscains, au contraire, adoptent la lecture de l'évangile du lavement des pieds et les antiennes sur le Commandement nouveau, qui sont de tradition depuis les X[e]-XI[e] siècles. Aux antiennes johanniques, ils joignent l'hymne carolingienne *Ubi Caritas*, transmise par le Mont Cassin et l'Italie méridionale. Même réduite de neuf strophes à trois par le Missel romain de 1570, l'*Ubi Caritas* contribue essentiellement à donner à la liturgie romaine du lavement des pieds sa physionomie propre de grand sacramental de la charité fraternelle, du Commandement nouveau. Le Cérémonial des évêques de 1600 (l. II, ch. 24) va aussi dans ce sens en invitant l'évêque à laver les pieds de préférence à des pauvres « ce qui manifeste davantage l'humilité et la charité. » De même l'*Ordo instauratus*, qui insiste sur les œuvres de charité à accomplir en ce jour. Les idiomèles byzantins du lavement des pieds s'attachent plutôt à l'humiliation volontaire du « Seigneur inaccessible ». Pris dans son contexte évangélique, l'exemple de Jésus lavant les pieds des siens manifeste (les exégètes récents, comme le P. Braun et C. H. Dodd l'ont également remarqué) le sens profond du drame qui commence : le Fils de Dieu va s'humilier jusqu'à la mort sur la Croix pour nous rendre participants de son exaltation et de sa gloire. Il faudrait aussi parler ici de l'extraordinaire chant grec de l'évangile mimé par le prélat pendant qu'il accomplit le lavement des pieds (Mercenier, II, 2, p. 164); l'*Ordo instauratus* s'en rapproche en associant le Mandatum à l'évangile même de la messe.

Le premier chapitre du P. Schäfer traite du lavement des pieds dans la liturgie baptismale antique. Ici encore, on rejoint l'exégèse d'aujourd'hui : plusieurs, se plaçant dans la perspective sacramentaire de saint Jean, se sont demandé s'il ne fallait pas mettre l'épisode évangélique du lavement des pieds en relation avec le baptême ou l'eucharistie : c'est la position de M. Cullmann. En ce qui concerne la liturgie baptismale antique, on y trouve la pratique du lavement des pieds non en Orient, estime le P. Schäfer, ni à Rome, mais dans les autres pays de l'Occident. Il faut relever toutefois que le lavement des pieds postbaptismal n'a pas la même signification dans les deux liturgies qui en sont les principaux témoins, à savoir la liturgie milanaise et la gallicane : en Gaule, chez saint Césaire et dans les sacramentaires gallicans, les paroles qui accompagnent le rite en font une promesse d'hospitalité envers les hôtes et les

voyageurs. Saint Ambroise, au contraire, dit explicitement que ce n'est pas seulement un geste d'humilité, mais un geste porteur de sanctification (*De Sacram.*, III, 5) en rapport avec le péché originel. Le P. Schäfer montre bien qu'il ne faut pas comprendre une telle affirmation dans le cadre de catégories théologiques que saint Ambroise ne pouvait encore posséder. Mais le rite peut-il se réclamer d'une tradition apostolique et prêter appui à une interprétation sacramentaire de Jean, 13? C'est bien douteux. Cela ne veut pas dire qu'on ait tort de soupçonner une allusion au baptême dans le chapitre de l'évangile, mais il faut le faire, semble-t-il, sur une base strictement exégétique.

P.-M. Gy.

PRAECONIUM PASCHALE

C'est au sens moderne de la sanctification d'un objet par la prière de l'Église, qu'il faut entendre la bénédiction conférée au cierge pascal, à l'extérieur du sanctuaire, par le célébrant. Marqué de la croix, de l'alpha-oméga, et du millésime de l'année en cours, orné des cinq grains d'encens, le cierge est allumé au feu nouveau, puis béni par la prière *Veniat quaesumus*. C'est par suite d'un contre-sens facile (*hoc incensum*) que cette prière servait autrefois à bénir les grains d'encens; le nouveau texte a mis le masculin au lieu du neutre et ajouté le substantif *cereum*; il n'y a plus d'erreur possible.

Cette formule sacerdotale de bénédiction, autrefois finale d'un *praeconium* chanté par le diacre, nous découvre, par delà l'offrande du cierge allumé, la lumière mystérieuse (*arcana luminis tui*) du Maître invisible qui nous sanctifie intérieurement (*invisibilis Regenerator*).

Ce ne sont plus des fragments du cierge pascal que les fidèles emportent dans leurs demeures, au terme de la nuit sainte (*ex hujus sanctificationis mysterio deportatum*); mais bien les cierges qu'ils tiennent à la main, allumés au cierge pascal; et plus encore la part spirituelle qu'ils ont prise à la victoire du Christ (*expulsa diabolicae fraudis nequitia*), à sa force et à sa gloire (*virtus tuae majestatis*).

Dans cette sainte Vigile, solennelle plus que toutes, l'*Eucharistia lucernaris* hebdomadaire reçoit un développement unique, et dans son formulaire et dans ses rites. Le cierge n'y apparaît pas comme un accessoire d'utilité ou de convenance (on a trop dit qu'il était là surtout pour éclairer l'assemblée des fidèles); il n'est pas seulement une offrande présentée à Dieu; il est comme le héros de la cérémonie;

il est le principal personnage de la fête : on s'assemble à la porte du sanctuaire pour l'attendre, le saluer, et entrer en cortège à sa suite en l'acclamant : LUMEN CHRISTI.

Il est le cierge pascal, le symbole sacré du Christ ressuscité d'entre les morts et victorieux du démon, du Christ lumière du monde et rédempteur des hommes.

Lorsqu'il a pris la place d'honneur, au milieu du chœur, le diacre fait entendre la *laus cerei*; c'est proprement la *bene-dictio* au sens biblique et traditionnel du mot, appelée également *praeconium pascale* car c'est un hymne à la joie pascale et au Christ ressuscité; un hymne composé avec une exceptionnelle solennité dans la mélodie, une exceptionnelle liberté de rite et de structure.

En effet, malgré les protestations de saint Jérôme, ce fut toujours le diacre (sauf à Ravenne) qui se vit chargé de cette majestueuse présentation; il paraissait même l'improviser et devait renouveler chaque année l'expression littéraire des thèmes imposés par la fête : la chute de l'homme, sa rédemption par la mort et la résurrection du Christ.

Le texte retenu par le missel de saint Pie V date sans doute du IV^e^ siècle. Ce « chef-d'œuvre de la lyrique chrétienne », d'une virtuosité incontestable, constitue une véritable épreuve de force :

pour le diacre d'abord : tel en effet, en dépit de la prière faite au début (*laudem implere perficiat*) achève d'une voix lassée et sur un ton déprimé, le chant qu'il avait entonné avec l'éclat de la trompette annonçant le salut (*tuba insonet salutaris*);

épreuve de force pour les fidèles aussi qui doivent écouter le message pascal, immobiles et silencieux. Les chrétiens du moyen âge s'approchaient de l'ambon : ils pouvaient ainsi mieux entendre et surtout saisir le rouleau qui se développait au rythme du poème sacré; ils lisaient dans les enluminures rutilantes, l'histoire chantée du peuple de Dieu et de son Sauveur, le Christ ressuscité. « C'était la première ébauche du film sonore! » (Dom P. Antin). Heureux maintenant les fidèles s'ils entendent assez clairement le chant; plus heureux s'ils comprennent le texte dans la langue liturgique et s'ils saisissent la richesse de la doctrine et vibrent au lyrisme de l'expression.

C'est l'épreuve de force pour le pasteur aussi, soucieux

non seulement d'intéresser ses ouailles, mais surtout de les nourrir de la substantielle doctrine du message pascal.

Ce message doit être expliqué antérieurement à la cérémonie et il faut que dans les jours qui précèdent la grande semaine, une conférence au moins assure cette préparation des esprits et des cœurs; de telle sorte que, lors de la célébration liturgique, un simple rappel de présentation, court, précis, clair, aura l'avantage de fixer toute l'attention des fidèles sur la voix même de l'Église et de favoriser l'union et la ferveur de la communauté chrétienne dans un silence actif et enrichissant.

*
* *

Le *praeconium pascale* n'est pas un traité didactique ni un exposé logique; il suppose connus des fidèles les épisodes bibliques qu'il mentionne succinctement; il suppose surtout que la doctrine de la rédemption par le Christ est vécue par les auditeurs. Il n'a donc pas pour but formel de la révéler ni de l'enseigner, mais bien de la raviver dans l'esprit et le cœur des chrétiens, de faire savourer cet amour de Dieu pour sa créature déchue, par un exposé très simple; par des touches répétées, à l'exemple de Dieu lui-même qui manifestait sa bonté inlassable pour son peuple, par des exclamations poétiques qui laissent à chacun la liberté de pénétrer plus avant dans le mystère de cette charité insondable.

Cette charité c'est proprement le mystère pascal chrétien qu'annonçait et symbolisait la Pâque de l'Ancien Testament. Inauguré par la mort et la résurrection du Christ, il est maintenant célébré dans l'Église par le mémorial efficace qui le met à notre portée et à notre mesure, en attendant la consommation définitive de la Parousie. « La valeur hors pair de l'*Exultet* vient de ce qu'il est pour le chrétien, la découverte du mystère pascal, la proclamation du triomphe éternel du Christ et de l'absolu de sa rédemption » (Dom Capelle).

Cette sève doctrinale circule à travers toute la floraison poétique du *praeconium* : certains développements s'étalent avec l'aisance des larges rameaux; d'autres, juste formulés, ont besoin, comme les boutons pleins de promesses,

de s'épanouir dans la lumière d'un fécond commentaire.

Nous pouvons adopter un plan d'ordre pratique pour faciliter la présentation des idées maîtresses avec l'utilisation des lieux bibliques, et pour assurer une utile synthèse doctrinale et mystique.

Le *praeconium paschale* comprend trois parties :

I. — le prologue; c'est l'*exultet* proprement dit;

II. — l'action de grâces, depuis *Vere dignum* jusqu'à *Precamur ergo Te;*

III. — la prière terminale.

I. — Le prologue

Le sublime chant de l'*exultet* (Paul Claudel) éclate pour proclamer la joie surnaturelle :

— la joie des anges dans le ciel : EXULTET *angelica turba caelorum,* EXULTENT *divina mysteria*[1];

— la joie de la terre toute baignée de lumière : GAUDEAT *et tellus irradiata fulgoribus;*

— la joie de l'Église notre mère, qui se présente dans une parure étincelante : LAETETUR *mater Ecclesia adornata fulgoribus;*

— la joie de l'assemblée des chrétiens réunis sous cette voûte : *magnis vocibus haec aula* RESULTET.

C'est à cause de la victoire du Christ (*pro Regis victoria*) que « la joie descend du ciel, envahit la terre, l'Église et l'assemblée liturgique » : victoire que le Christ a remportée par sa mort et sa résurrection, sur le démon, la mort et le péché; victoire renouvelée chaque fois que la grâce pénètre une âme et la fait croître dans le Christ; victoire qui ne sera parfaite qu'au jour de la parousie par la récapitulation et l'instauration de tout dans le Christ.

Comment, en effet, ne pas exulter avec l'Église au spectacle de cette réalité, une à travers le passé, le présent, l'avenir, dans la certitude de la foi? « Lève-toi, Jérusalem et

1. *Mysteria* = anges, d'après une légitime interprétation.

resplendis; voici que le Seigneur se lève et sa gloire rayonnera sur toi » (Isaïe, 60, 1-2).

La trompette (l'instrument des anciens qui sonne le signal des grandes sorties, des assises, des événements solennels) retentira pour annoncer le mystère du salut (*tuba salutaris*), à la fin des temps; dans la nuit pascale le chrétien peut et doit déjà percevoir ses accents dans le message qui lui est apporté, et l'espérance qui lui est confirmée. Pour lui, en effet, la terre n'est plus enveloppée de ténèbres (Job, 10), mais par le triomphe du Christ, elle a dépouillé cette gangue (*amisisse caliginem*) et revêtu la lumière du Roi éternel (*Regis splendore illustrata*).

C'est dans l'adjuration qui termine ce prologue, que le diacre demande à l'assemblée l'assistance de sa prière pour obtenir de Dieu la lumière et la force dont il éprouve le besoin, et mener à bonne fin la louange du cierge pascal (*cerei laudem implere perficiat*).

La proclamation de ce prologue a pu lui faire pressentir en effet le poids de la tâche qui reste à remplir. Le court dialogue de la préface avec le peuple va lui donner un peu de répit avant d'entrer, par une nouvelle mélodie, dans la deuxième partie du *praeconium pascale* : l'action de grâces.

II. — L'Action de Graces

Cette allusion au côté musical de la fonction ne doit pas nous entraîner dans l'étude de la mélodie; ce n'est pas notre propos. Cependant, le texte important qu'il nous faut maintenant analyser, ne se réfère-t-il pas un peu au genre de la composition musicale ?

Un thème principal — la rédemption — est exposé et commenté par des figures bibliques, voilà pour l'esprit; un thème secondaire — la nuit illuminée par la victoire du Christ — développe les grâces du salut et scande, à la manière de strophes lyriques, l'admiration fervente du chrétien, voici pour le cœur. Les divertissements ont aussi leur place, mesurée comme il convient : la mère abeille entend le bref éloge de son travail et l'étoile du matin (*lucifer matutinus*) annonce le Soleil de justice.

Ces réalités spirituelles, pour être reçues par le fidèle, exigent plus que son attention. Sans doute il revient au rôle présidentiel du célébrant — en l'occurrence le diacre exerce ce ministère — de faire retentir bien haut (*personare*) la louange de Dieu au milieu de l'assemblée, mais le fidèle doit y participer activement par une adhésion intérieure d'autant plus profonde, qu'elle sera plus éclairée (*toto cordis ac mentis affectu*).

Nous espérons aider cette méditation en organisant les idées de l'action de grâce ainsi :

Une PREMIÈRE PARTIE DOGMATIQUE (*Vere dignum... meruit habere redemptorem*) propose :

— le donné théologique de la rédemption (*Qui pro nobis aeterno Patri*);

— les figures de l'Ancien Testament : (*Haec sunt enim festa pascalia*) l'agneau pascal, (*Haec nox est in qua*) le passage de la mer Rouge, (*Haec igitur nox est quae*) la colonne de feu;

— le salut (*Haec nox est quae hodie*);

— la victoire du Christ (*Haec nox est in qua destructis vinculis mortis*).

Une SECONDE PARTIE LYRIQUE (*O vere beata nox... serenus illuxit*) chante :

— l'Hymne à la nuit : intelligente et lumineuse (*quae sola meruit scire*), sanctifiante (*Hujus igitur sanctificatio noctis*), enrichissante (... *O vere beata nox quae... ditavit Haebreos*);

— l'Hymne au cierge : offert par l'Église (*in hujus igitur gratia, suscipe Sancte Pater*), symbole du Christ (*Jam columnae hujus praeconia novimus*) et de la vie chrétienne (*Qui licet divisus sit*).

*
* *

La PREMIÈRE PARTIE énonce d'abord le mystère de la rédemption vicariale.

Si la suite des développements est marquée par une forte teinte de symbolisme, si les exclamations se succèdent en aveu d'impuissance à dire tout ce qui est pensé et compris, il ne faut pas oublier que l'essentiel est exprimé et formulé avec plénitude dès la première phrase : en raccourci est

retracée toute l'histoire de l'homme, sa création, son élévation à l'état surnaturel, sa chute, sa rédemption.

... *D.N.J.C... Qui pro nobis* : à notre place et en notre faveur :

Aeterno Patri : c'est à son Père que le Christ a payé la dette du péché, en faveur des hommes pour qui Dieu, auteur de la vie surnaturelle, reste toujours le Père.

Adae debitum : la dette contractée par l'Adam désobéissant — dette que les hommes n'ont pu solder et ont accrue par toutes les fautes personnelles, — n'a pu être payée que par le Fils de Dieu fait homme.

Pio cruore : ce rachat s'est fait non pas à poids d'or ou d'argent, mais par le prix infini du sang très saint du Christ, dans un sacrifice qui a manifesté sa suprême tendresse pour les hommes blessés et pécheurs.

Detersit : la vertu de ce sacrifice rédempteur n'est pas simplement imputée juridiquement et comme attribuée de l'extérieur à l'homme déclaré juste, mais le sang versé sur la croix et appliqué à chaque âme par la grâce et les sacrements, détruit vraiment le péché, transforme intérieurement le cœur qu'il purifie, infuse la vie même de Dieu. C'est une vraie résurrection.

Cette théologie de la rédemption vicariale avait été annoncée par de nombreuses figures dans l'Ancien Testament; trois seulement sont maintenant rappelées en raison de leur signification spéciale du mystère pascal. L'agneau pascal, le passage de la mer Rouge, la colonne de feu sont comme les volets d'un triptyque qui met sous les yeux du chrétien l'histoire de sa délivrance, plus merveilleuse encore que celle des Hébreux.

C'est par son sang marqué sur le linteau des portes que l'AGNEAU immolé avait arrêté l'ange exterminateur pour délivrer les Israélites de la servitude et les conduire vers la Terre promise (Ex., 12, 21 sq.). C'est par son sang — par la grâce et les sacrements issus de son immolation — que le véritable agneau pascal marque comme des consacrés les élus du Seigneur (*cujus sanguine postes fidelium consecrantur*). Il les arrache ainsi à la domination de Satan et du mal pour les mettre dans la voie du salut.

Le sang de l'agneau sur la porte avait manifesté la préférence de Yahweh pour les Israélites, à l'exclusion des

Égyptiens; le sang du Christ, répandu pour tous, sans exception, reste la manifestation de l'amour gratuit de Dieu pour les rachetés.

Le thème de l'agneau innocent, immolé (cf. Isaïe), qui enlève les péchés du monde (*qui abstulit peccata mundi*, chante la préface du temps pascal), thème qu'il faut certes expliquer aux fidèles, n'est pas présenté, à proprement parler, par le *praeconium pascale*.

Une apostrophe à Dieu évoque LE PASSAGE DE LA MER ROUGE : « C'est dans la première nuit pascale que tu tiras d'Égypte nos Pères et leur fis traverser la mer Rouge à pied sec » (Exode, 14, 22 sq.).

Saint Paul commente ce texte (1 Cor., 10, 2) : *omnes in Moyse baptizati sunt in nube, et in mari*, écrit-il; et ailleurs (Rom., 6, 3) il explique : *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus*.

Les Égyptiens submergés et les Israélites sauvés des eaux sont donc les figures du Christ mort et ressuscité, et du fidèle baptisé.

Au baptême en effet, le catéchumène n'a-t-il pas été plongé dans un bain où il est mort au péché et d'où il est ressuscité, chrétien, plein de la vie divine, par la vertu de la mort et de la résurrection du Christ?

Le refrain musical retentit à nouveau : *Haec nox est*, voici la nuit qui a chassé les ténèbres des péchés.

« Yahweh allait devant son peuple, le jour dans une COLONNE DE NUÉE pour les guider dans leur chemin, la nuit dans une COLONNE DE FEU pour les éclairer » (Exode, 13, 21; Num., 14-14; Deut., 1, 33).

Le rapprochement avec le cierge pascal va de soi, dans cette cérémonie!

— la colonne précédait les Hébreux vers la mer Rouge; le cierge précédera tout à l'heure le catéchumène au baptême;

— la colonne guidait les Hébreux vers la terre promise, le cierge sera pour le baptisé le symbole de la lumière du Christ reçue pour l'éclairer dans la voie du ciel;

— la colonne de nuée préservait des ardeurs du soleil, la grâce du Christ rafraîchit les âmes régénérées en écartant les passions et les vices.

C'est donc la grande affaire du salut que nous célébrons au cours de cette nuit sainte :

— le salut offert à tous — *per universum mundum*,

— le salut par la foi au Christ — *in Christo credentes*,

— et par les œuvres — *a vitiis saeculi et caligine segregatos*,

— le salut qui est la vie en Dieu — *reddit gratiae*,

— le salut qui est assuré par la sanctification mutuelle de tous les frères qu'a sauvés la même charité du Christ — *sociat sanctitati*.

Comme nous sommes loin ici du souci égoïste, utilitaire, timoré, trop souvent seul mis en avant dans cette grave question!...

En définitive c'est la victoire du Christ que nous chantons :

— son triomphe sur la mort corporelle — *destructis vinculis mortis* — dont il a brisé les liens par sa résurrection en cette nuit,

— son triomphe sur l'auteur de la mort : le démon est maintenant vaincu et enchaîné et le règne du péché détruit,

— son triomphe dans la gloire de sa résurrection manifestée, reconnue et acclamée, dans la gloire de son ascension qui ouvrira à nouveau les portes du ciel aux rachetés (*victor ascendit*).

C'est aussi notre triomphe avec lui, car la résurrection du Christ est notre résurrection, l'ascension du Christ est notre ascension puisque notre incorporation au Christ par le baptême est vraie et efficace et ferme notre espérance. A quoi peut nous servir en effet la vie sans le bienfait de cette rédemption (*nihil nasci profuit nisi redimi profuisset*) ?

C'est le triomphe de la charité divine, d'une condescendance étonnante pour nous (*mira circa nos tuae pietatis dignatio*), c'est la quintessence inappréciable de la charité, pourrait-on dire (*incstimabilis dilectio caritatis*) puisqu'elle a sacrifié le Fils unique pour racheter l'esclave (*ut servum redimeres Filium tradidisti*).

Devant ce mystère d'amour la raison ne trouve plus d'expression adéquate et seul le lyrisme peut faire accepter la pieuse exagération qui proclame :

— le (libre) péché d'Adam nécessaire (pour donner à la mort du Christ son efficacité rédemptrice);

— la faute cause de bonheur puisqu'elle nous a valu un tel Sauveur.

Saint Paul a-t-il voulu dire autre chose quand il écrivait aux Romains (5, 20) « où le péché avait abondé la grâce a surabondé » ?

Et l'Église veut-elle faire entendre autre chose quand elle adresse à Dieu cette prière après la première lecture biblique de la vigile : « O Dieu qui avez admirablement créé l'homme et l'avez racheté plus admirablement encore... »

Au terme de cette partie dogmatique comprenons bien que « le monde créé au commencement ne fut pas merveille plus grande que l'immolation, au déclin des siècles, du Christ *Notre Pâque* » (prière de l'ancien office, après la neuvième lecture).

*
* *

Dans LA PARTIE LYRIQUE nous pouvons voir deux groupes de strophes qui veulent surtout chanter les grandeurs de cette nuit sainte et du cierge pascal. Sans doute il fut déjà question de ces deux sujets, mais c'était par des allusions illustrant la vérité dogmatique qui occupait le premier plan; désormais le lyrisme va se donner libre cours mais n'apportera que peu de nouveautés dans l'ordre de la pensée.

Hymne à la nuit.

Elle est bienheureuse cette nuit de Pâques, parce que, du prodige même de la résurrection du Christ, elle reçoit une lumière « claire comme le jour » (ps. 138), parce que, seule elle fut choisie parmi toutes les nuits, pour être le témoin de cette gloire et connaître l'heure sacrée fixée par le Christ pour son triomphe (*sola meruit scire tempus et horam*).

Elle est bienheureuse cette nuit, parce qu'elle est une sanctification. Alors que le prince et les forces du mal profitent du recueillement et du calme de toute nuit pour inciter les hommes au crime, cette nuit pascale, sanctifiée

par la défaite du malin, déverse sur les âmes les trésors spirituels, dans sa prière et le silence :

— elle met en fuite l'instinct pervers (*fugat scelera*) pour tous ceux que purifie le sacrement de baptême (*culpas lavat*);

— elle rend l'innocence aux pécheurs pénitents (*reddit innocentiam lapsis*);

— elle dispense la joie aux malheureux (*maestis laetitiam*);

— elle restaure la société, car seul le progrès spirituel des individus apaise les haines (*fugat odia*), établit la concorde (*concordiam parat*) et assouplit les obligations du commandement (*curvat imperia*).

Elle est bienheureuse cette nuit parce qu'elle est une richesse[2]. La liberté fut la grande richesse des Hébreux au sortir de l'Égypte et la nuit pascale apporte aux enfants de Dieu les biens du ciel (*terrenis celestia*) en faisant se rejoindre Dieu et l'homme (*humanis divina juguntur*).

L'Hymne au cierge.

Au cours de cette nuit de grâces brille d'un éclat particulier la flamme du cierge pascal.

La bénédiction et l'offrande vespérale de la lumière (*incensi sacrificium vespertinum*) est la cérémonie inaugurale de chaque vigile; mais la vigile pascale revêt une solennité plus grande que toute autre et cela, dès l'offrande du cierge faite par l'Église au Père Saint (*Suscipe Sancte Pater... quod tibi in hac cerei oblatione solemni sacrosancta reddit Ecclesia*).

Pour mettre en valeur le fruit du travail des abeilles (*de operibus apum*) un éloge poétique de celles-ci trouvait parfois place ici et insérait dans la trame liturgique quelques passages des Géorgiques. Par la liaison classique (*sed jam*), maintenant moins importante, le retour se faisait au vrai sujet de l'hymne.

L'enseignement authentique du cierge pascal (*columnae*

2. Il paraît logique que la péricope *O vere beata nox quae... ditavit Hebraeos...* prenne place ici, pour le commentaire.

hujus praeconia novimus) ne vient pas de la qualité de la cire ni de la grandeur du cierge, mais de Celui qu'il représente et des mystères qu'il signifie.

La flamme qui dissipe l'obscurité de cette nuit représente celui qui est la vraie lumière éclairant tout homme en ce monde; qui la reçoit et la suit ne marche pas dans les ténèbres.

Par son éclat rouge-or (*rutilans ignis*) pris au feu nouveau, le cierge symbolise mieux encore la gloire de la résurrection du Christ et de son corps spirituel.

La résurrection et la glorification du Christ sont le fondement de la foi du chrétien et l'assurance de sa propre résurrection. C'est même dès ici-bas que le chrétien participe réellement à cette victoire sur la mort par la vie du Christ qu'il a reçue au baptême. Le cierge qu'il tient à la main n'a-t-il pas pris sa flamme au cierge pascal? Et son âme n'est-elle pas vivante de la vie même du Sauveur ressuscité?

Arraché à l'ombre de la mort le chrétien doit donc vivre en fils de la lumière. L'inscription gravée sur le chandelier d'une de nos belles cathédrales de France, lui rappelle délicatement ce soin qu'il doit avoir :

Lucis onus virtutis opus; doctrina refulgens
Praedicat ut vitio non tenebretur homo.

Il faut payer par la pratique de la vertu la lumière qui nous éclaire; la doctrine lumineuse de l'évangile exhorte l'homme à fuir les ténèbres du vice.

En partageant sa flamme avec les autres, le cierge pascal, bien loin de subir une diminution (*mutuati luminis detrimenta non novit*), voit s'accroître son rayonnement étincelant; avec combien plus d'ampleur et d'efficacité le Christ, en déversant dans le cœur de ceux qui croient en son nom la grâce d'être enfants de Dieu, non seulement ne diminue en rien la plénitude de son cœur, mais élargit jusqu'au parfait achèvement les dimensions de son corps mystique, qu'il s'est acquis au prix de son sang.

Pendant toute la cérémonie et au delà, le cierge pascal montrera sa lumière symbolique. Non seulement l'étoile du

matin de Pâques le trouvera encore allumé (*flammas ejus lucifer matutinus inveniat*), mais il éclairera les fonctions liturgiques de l'octave, des dimanches et fêtes, jusqu'au jour de l'Ascension.

Pour le chrétien la lumière de la foi et de la grâce ne doit point connaître de diminution pour éclairer son pèlerinage sur terre et le conduire jusqu'à l'Astre qui ne connaît pas de couchant (*ille lucifer qui nescit occasum*), le Christ qui est ressuscité et remonté des enfers pour faire luire sur les rachetés sa lumière sereine, source du bonheur éternel (*humano generi serenus illuxit*).

La pratique qui fait servir le cierge pascal de l'année comme cierge des baptêmes s'enracine donc dans un symbolisme profond, et celle aussi des bénédictines de Montmartre qui allumaient le cierge pascal pour éclairer le « Passage » des agonisants; quels vivants commentaires de l'assistance du Christ à l'entrée du chrétien dans la vie, sur la terre, et au seuil de l'éternité : *Christus heri et hodie, Principium et Finis, Alpha et Omega!*

III. — La Prière terminale

Elle risque fort d'être minimisée en importance et en attention; à la suite d'un long exposé doctrinal et parénétique, elle peut paraître superflue, au moins facile, presque banale.

Elle a cependant toute la valeur d'une vraie prière liturgique, c'est-à-dire de prière officielle, faite au nom de l'Église et pour toute l'Église au cours de l'assemblée des chrétiens.

Par ses articulations et par son vocabulaire elle rejoint la prière du Canon et les grandes oraisons (maintenues seulement le vendredi saint) autrefois inséparables de toute synaxe eucharistique.

La grâce et la joie pascales sont les biens de la Hiérarchie et des Fidèles : C'est pour les procurer aux fidèles, de toute condition et de tout âge, que les pasteurs — le pape et les évêques, avec l'assistance des clergés, séculier et régulier — se dévouent au service des âmes.

C'est en priant pour eux tous et en acceptant docilement leur ministère sacramentel et extra-sacramentel, que les fidèles reçoivent, conservent et développent en eux le mystère pascal.

Ceux qui ont la redoutable responsabilité du gouvernement des États ont un besoin spécial de la prière de l'Église pour promouvoir la justice et la paix, pour garder la juste appréciation des valeurs essentielles, pour ne pas perdre de vue que malgré toutes les dépenses d'activités et tous les soucis qu'impose la gérance des intérêts d'ici-bas (*de terrena operositate*), la vie sur la terre n'est pas le but suprême, mais un lieu de passage et le moyen pour arriver à la patrie du ciel; tous, chefs d'États et citoyens, y ont leur place réservée, grâce à la mort et à la résurrection du Christ.

Au Roi du ciel, au glorieux ressuscité, appartiennent le temps et l'éternité : *Ipsius sunt tempora et saecula.*

C'est d'une voix unanime et vibrante que toute l'assemblée des chrétiens doit faire retentir l'Amen de la foi, de l'espérance et de l'action de grâces.

Il y a quelques années un homme de lettres assistait d'aventure à la cérémonie de la vigile pascale dans une église de province. La suivit-il jusqu'à la fin? l'histoire ne le dit pas. Comprit-il le sens de cette célébration? le lecteur jugera lui-même :

— Avez-vous été content de la vigile pascale? lui demandait-on, quelques jours après;

— La vigile pascale? Qu'est cela?

— Mais vous étiez bien samedi soir, à l'église?

— Ah, oui, cette cérémonie où il y a beaucoup de petites bougies allumées... oui... oui... c'est très joli... c'est très pittoresque...

L'Église n'a cure du pittoresque; sa sainte liturgie ne vise pas à faire du spectacle ni de l'esthétique. C'est le respect souverain de Dieu et de ses mystères qui dicte son langage et ses actes, et cela est naturellement beau et élevant. La cérémonie sacrée réalisée même avec des moyens humbles et réduits, mais dignes, est toujours le véhicule authentique de la grâce de Dieu et de l'adoration de l'homme.

Pour la vigile pascale, il est particulièrement nécessaire de préparer l'esprit et le cœur des fidèles à recevoir le mystère du Christ. La célébration liturgique ne manquera pas d'attrait extérieur, mais l'essentiel saisira tout entier le chrétien parce qu'il aura compris que « nous bénissons solennellement la lumière et le cierge, la veille de Pâques, à cause du glorieux SACREMENT de cette nuit, afin que le mystère de la sacrée résurrection du Christ, qui arriva pendant cette nuit mémorable, soit reçu par nous ».

Dom MARCEL BOUCHÈRE,
moine de Ligugé.

Note sur quelques difficultés de traduction dans l'*Exsultet*

Nous avons élaboré, pour la brochure *Fêtes Pascales*, une traduction de l'*Exsultet* où nous avons avant tout cherché à garder le mouvement du texte et sa poésie. Mais, en même temps, car la poésie n'est pas ennemie de l'exactitude, au contraire, nous avons essayé de traduire plus rigoureusement quelques passages qui nous paraissaient trop souvent rendus... au petit bonheur. Voici les principaux cas où nous espérons avoir fait quelques progrès dans l'intelligence de ce texte difficile.

Exsultent divina mysteria. Comment des mystères peuvent-ils exulter ? Il sont plutôt l'objet de l'exultation. C'est pourquoi beaucoup de missels ont traduit comme si *mysteria* était le complément d'*exsultent*, ce qui est impossible, le verbe *exsultare* étant évidemment intransitif. Mlle Mohrmann (*Exsultent divina mysteria*, dans *Ephemerides liturgicae* 1952, p. 274-281) a montré que *mysteria* a souvent été confondu avec *ministeria*, pris au sens de *ministri*. Elle l'entend des anges. Mais nous pensons plutôt (les textes qu'elle cite s'accommodent aussi bien de cette interprétation) que les *ministri* sont les diacres. Le mot a très souvent ce sens (voyez l'office de saint Laurent, par exemple). Au lieu d'une répétition oiseuse, on a donc un très beau parallélisme. Les anges ont appris, les premiers, la résurrection. A l'exultation de ces ministres célestes répond l'exultation des ministres terrestres, des diacres, à qui revient justement la tâche de chanter l'*Exsultet*. Nous avons donc traduit ce début : « Exultez maintenant, troupe céleste des anges; exultez, ministres de Dieu! »

O inaestimabilis dilectio caritatis est généralement traduit

comme si *dilectio* et *caritas* étaient synonymes. Ils le sont souvent, en effet. Mais, en cherchant à serrer davantage l'enchaînement des idées, on est amené à rendre à *dilectio* son sens étymologique de choix, de préférence et, par suite, à traduire *inaestimabilis* non pas comme synonyme vague d'inappréciable, d'ineffable, mais comme signifiant : contraire à une estimation logique de la raison humaine. L'exclamation s'accorde alors parfaitement avec l'affirmation qui suit, et nous avons cette version : « O choix imprévisible de l'amour : pour racheter l'esclave, vous avez livré le Fils! »

Curvat imperia a été récemment traduit : (la sainteté de cette nuit)... « adoucit les commandements qui nous pèsent ». Cette version est bien délayée et moralisante. Cela vient de ce que l'on a entendu *sanctificatio noctis* en un sens vague et abstrait. Il nous semble que cette expression a, au contraire, un sens concret, rituel. Il s'agit du baptême. La phrase en question conclut (avec *igitur*) tout un développement baptismal. Nous avons donc traduit *huius... sanctificatio noctis* : « le sacrement de cette nuit ». S'il s'agit du baptême, on comprend mieux tous les effets qui lui sont attribués : « il éloigne les crimes, *lave* les fautes; il rend l'innocence aux déchus et la joie aux affligés. Il dissipe les haines, procure la concorde », puisque « la grâce, notre mère (y) engendre ceux que distingue le sexe ou l'âge pour en faire l'unique famille de ses enfants » (consécration de l'eau baptismale). Dans cette interprétation, *curvat imperia* se traduit littéralement : « fait se courber les empires », qu'il s'agisse des peuples, ou peut-être de leurs chefs (de même que *ministeria* équivalait à *ministri*), puisque les baptisés acceptent d'obéir aux commandements de Dieu et, même, physiquement, « courbent » la tête pour recevoir l'eau sainte.

A.-M. R.

LA PRIÈRE CONSÉCRATOIRE DES EAUX

Il est certain qu'aux débuts du christianisme, l'eau du baptême ne recevait aucune bénédiction spéciale. Très significatif à cet égard est l'épisode si vivant que nous ont conservé les Actes des Apôtres : l'eunuque de la reine de Candace, qui a fait monter Philippe sur son char pour se faire expliquer le prophète Isaïe, aperçoit tout à coup de l'eau et s'écrie : « *Voici de l'eau; qu'est-ce qui empêche que je sois baptisé?... Il donna l'ordre d'arrêter le char; puis tous deux descendirent dans l'eau et Philippe baptisa l'eunuque* » (Actes, 8, 36-38). Si quelques auteurs, comme saint Basile, ont pensé que la bénédiction remontait à une tradition apostolique[1], cette affirmation ne saurait être maintenue.

Il se peut cependant que certaines expressions du Nouveau Testament aient fait introduire assez tôt une bénédiction ou consécration préalable : ainsi l'Épître aux Hébreux, en invitant à s'approcher de Dieu « le corps lavé d'une eau pure » (Hebr., 10, 22), pouvait suggérer la nécessité d'une purification préalable de l'eau[2]. En tout cas, l'usage d'une préparation rituelle des eaux baptismales existait dès la seconde moitié du second siècle chez les hérétiques valentiniens que nous fait connaître Clément d'Alexandrie[3]. C'est Tertullien qui le premier nous atteste l'existence de cet usage dans l'Église d'Occident, et il y attache une telle importance qu'il le considère comme essentiel au sacrement[4]; conviction qui

1. *Traité du Saint-Esprit*, XXVII, 66 (éd. Pruche, dans la collection « Sources chrétiennes », p. 234).

2. Voir d'autres textes similaires dans B. Neunheuser, *De Benedictione aquae baptismalis*, *Ephem. Liturg.*, 1930, pp. 258 sq.

3. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 82, 2 (éd. F. Sagnard, collection « Sources chrétiennes », p. 206).

4. *Traité du Baptême*, IV, 4 (éd. Refoulé, collection « Sources chrétiennes », p. 70). On trouvera une liste des autres témoins les plus

sera d'ailleurs, dans les siècles suivants, celle de tous les auteurs tant d'Orient que d'Occident.

Si l'enseignement actuel n'a pas retenu cette nécessité, et si toute eau naturelle suffit à la validité du sacrement, la solennité même du rite de bénédiction nous est un garant de l'importance que l'Église lui accorde. La nouvelle place que l'*Ordo Hebdomadae Sanctae* lui assigne souligne encore cette importance; désormais la bénédiction de l'eau se fait au milieu du chœur, au cours du chant solennel des Litanies des Saints, à la vue de tout le peuple, selon une préoccupation pastorale dont on a souvent signalé l'influence dans les nouvelles dispositions liturgiques.

Les pages qui suivent voudraient n'être qu'un commentaire de cette cérémonie, et notamment du texte de la grande préface consécratoire : car c'est sous la forme d'une préface que se présente la formule actuelle de la liturgie romaine, semblable en cela à celle de la bénédiction du saint Chrême le jeudi saint, et aussi à celles des Ordinations. Telle qu'elle se présente actuellement, on peut y considérer cinq parties principales que nous étudierons successivement[5].

*
* *

I. — L'Introduction

Il y a peu de chose à dire de l'Introduction qui est semblable à celle d'un grand nombre de préfaces du Missel romain : après le dialogue habituel, qui est attesté dès la Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome, le célébrant chante :

Il est vraiment juste et nécessaire, c'est notre devoir et c'est

anciens dans l'article cité de B. Neunheuser, *Ephem. Liturg.*, 1930, pp. 199-207.

5. Notre but n'étant pas de faire une étude historique et critique du texte, nous nous limiterons à quelques indications occasionnelles à ce sujet. Pour une comparaison avec les formules des autres rites on consultera surtout H. Schmidt, *Die Taufwasserweihegebete*, Münster en W., 1935. Pour la comparaison des différentes typologies, voir le même ouvrage, pp. 80-81, ou mieux P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Uppsala, 1942.

notre salut, de vous rendre grâces toujours et partout, Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant[6]...

On soulignera cependant que c'est précisément pour cette préface que la Sacrée Congrégation des Rites a adopté pour la première fois, dès l'*Ordo* provisoire du samedi saint publié en 1951, la ponctuation : *Domine, sancte Pater, Omnipotens aeterne Deus*, ponctuation qui est désormais introduite dans toutes les autres préfaces de la Semaine Sainte restaurée[7].

*
* *

II. — La consécration de l'eau

C'est ici que commence la partie la plus ancienne de la bénédiction de l'eau baptismale, qui se trouve substantiellement dans le Sacramentaire gélasien, et dont il semble bien que saint Pierre Chrysologue, dans la première moitié du V[e] siècle, cite déjà de nombreux extraits dans ses Sermons[8] :

(Dieu), dont la puissance invisible donne à vos sacrements une merveilleuse efficacité; malgré notre indignité à célébrer de si grands mystères, vous n'êtes pourtant jamais infidèle aux dons de votre grâce, vous prêtez même à nos prières une oreille favorable.

Ces quelques lignes introduisent un bref développement sur la place de l'eau dans le récit de la Création.

6. Nous suivons pour ces lignes la traduction de Dom B. Botte et Christine Mohrmann, dans *L'ordinaire de la messe*, Paris-Louvain, 1953, p. 75.

7. Sur ce point, voir les articles de Dom J. Juglar (*Ephemerides Liturgicae*, 1951, pp. 101 sq.) et de Dom Botte (*La Maison-Dieu*, 30, 1952, pp. 156 sq.).

8. Voir F. Lanzoni, *La Benedictio Fontis e i sermoni di S. P. Crisologo*, dans *Rassegna Gregoriana*, 1908, col. 425-429. Certains ont attribué cette partie de la prière à saint Léon le Grand : cf. C. Coebergh, *Saint Gélase, auteur du Sacramentaire léonien*, dans *Ephem. Liturg.*, 1950, p. 217; C. Callewaert, *Saint Léon le Grand et les textes du Léonien*, dans *Sacris Erudiri*, I, 1948, p. 66.

Les eaux de la Création primitive

O Dieu, dont l'Esprit, lors de la naissance du monde, planait sur les eaux, pour que dès ce moment cet élément conçût le pouvoir de sanctifier.

L'action de l'Esprit sur les eaux primitives est présentée ici, non sans une certaine hardiesse, comme une action fécondante déposant dans les eaux, en germe, la vertu sanctificatrice qu'elles déploieront plus tard dans le baptême chrétien : le plan de Dieu dès les origines était de faire servir les créatures matérielles à cette œuvre divine de génération spirituelle qui s'accomplit dans la fontaine baptismale comme dans un sein maternel, selon une image que nous retrouverons plus loin.

Déjà la tradition juive avait vu dans les mots de la Genèse l'affirmation d'une œuvre miséricordieuse de Dieu : les deux Targums de Jérusalem traduisent en effet le deuxième verset de la Genèse de la façon suivante : « *Un vent de miséricorde qui venait de Dieu* soufflait sur la surface des eaux ». Mais le Nouveau Testament orientait encore bien plus directement la pensée chrétienne à opérer le rapprochement que nous trouvons ici : non seulement saint Paul désigne le nouveau baptisé comme une « *nouvelle créature* » (2 Cor., 5, 17), mais Jésus lui-même, dans sa conversation avec Nicodème, avait parlé d'une nouvelle naissance, ou mieux d'une « naissance d'en-haut »; son interlocuteur s'étonne : « *Comment un homme peut-il naître une fois qu'il est vieux? Peut-il une seconde fois entrer dans le sein de sa mère et naître?* — Jésus répondit : *En vérité, en vérité, je te le dis, s'il ne naît de l'eau et de l'esprit, nul ne peut entrer au Royaume de Dieu... Ne t'étonne pas si je t'ai dit : il vous faut naître d'en-haut. Le vent souffle où il veut; tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit*[9] » (Jo., 3, 4-8). En cette page, nous avons tous les éléments que développera la tradition patristique et qui aboutiront à notre texte liturgique : le baptême est une nou-

9. Nous citons d'après la traduction de D. Mollat, dans la *Bible de Jérusalem*.

velle naissance, qui vient d'en-haut, sous l'action de l'Esprit-Saint, et qui s'opère dans l'eau : action mystérieuse comparable à celle du vent qui souffle où il veut, c'est-à-dire d'une manière imprévisible. Cette dernière comparaison s'impose d'autant plus que, dans les langues sémitiques, comme en grec et en latin, c'est le même mot qui signifie à la fois l'Esprit et le souffle du vent.

Tertullien, dans son *Traité du Baptême*, s'emparera de ces éléments :

> Homme, il te faut vénérer cet âge reculé des eaux, l'antiquité de cette substance! Révère aussi son privilège, puisqu'elle était le siège de l'Esprit divin qui la préférait alors aux autres éléments... C'est cette première eau qui enfanta le vivant pour qu'on n'ait pas lieu de s'étonner si dans le baptême, les eaux encore produisent la vie... Si Dieu a utilisé cette matière en tout dans son œuvre, il l'a rendue aussi féconde quand il s'agit de ses sacrements; si elle préside à la vie de la terre, elle la procure aussi pour le ciel... Un esprit de sainteté était porté sur l'eau sainte, ou plutôt l'eau empruntait sa sainteté à l'esprit qu'elle portait... C'est ainsi que par cet esprit de sainteté l'eau se trouve sanctifiée dans sa nature et devient elle-même sanctifiante[10].

Il faut souligner dans ce passage remarquable le sens de ce que déjà saint Irénée appelait la pédagogie divine : dès les débuts de l'histoire humaine, Dieu voulant préparer l'homme à accepter les plus hauts mystères de la grâce, l'accoutume peu à peu à ne plus s'étonner des œuvres divines : si l'eau, dès les origines, a pu donner naissance aux êtres vivants, comment s'étonner qu'elle soit encore le lieu d'où renaît le chrétien ? Il y a donc analogie entre les deux mystères, et la première création préfigurait la seconde.

On retrouvera substantiellement le même enseignement chez Didyme et chez Cyrille d'Alexandrie[11], chez Cyrille de Jérusalem[12], et surtout chez saint Ambroise[13]. Nous ne sau-

10. *Traité du Baptême*, III et IV (trad. Refoulé, dans la collection « Sources chrétiennes », pp. 67-69).

11. Didyme, *De Trinitate*, II, cap. 14 (P. G., 39, 692-693); Cyrille, *Eclogae Propheticae*, 7 (éd. Staehlin, p. 138).

12. *Catéch.*, III, 5 (P. G., 33, 433 a).

13. *De Sacramentis*, III, 3; *De Mysteriis*, III, 9 (éd. B. Botte, collection « Sources chrétiennes », pp. 72 et 110).

rions donc nous étonner de le voir apparaître dans la liturgie chrétienne : indiqué d'un mot dans la bénédiction de l'eau baptismale du Sacramentaire léonien[14], le thème des eaux primitives nous est présenté aujourd'hui encore par l'Église romaine, comme le fruit de la plus authentique réflexion chrétienne sur la Bible et les sacrements.

Les eaux du déluge

Il faut en dire autant du thème du déluge, que notre bénédiction présente en ces termes :

> O Dieu, qui en lavant dans les eaux les péchés du monde coupable, avez donné par le déluge une image de la naissance nouvelle, puisque, dans les deux cas, le mystère de l'eau procure et la mort des péchés et la naissance des vertus...

Comme le fait remarquer le P. Daniélou, « aucun thème n'est plus fréquent chez les Pères de l'Église que le symbolisme de l'arche de Noé, figure de l'Église qui sauve les hommes du jugement de Dieu par le moyen de l'eau[15] ». Et nous ne saurions nous étonner de cette fréquence, puisque c'est la Bible elle-même qui nous invite à voir dans le déluge une image de la rédemption future qui s'accomplit dans le baptême.

Déjà les prophètes, et en particulier Isaïe, avaient annoncé un nouveau déluge qui anéantirait le monde pécheur[16]; mais le texte le plus important pour nous est un passage mystérieux de la première Lettre de saint Pierre : « *Le Christ lui-même est mort une fois pour les péchés, lui, juste, pour des coupables, afin de nous conduire à Dieu. Car, mis à mort dans sa chair, il a été rendu à la vie selon l'esprit. C'est avec ce même esprit qu'il est allé faire sa proclamation aux esprits détenus en prison, à ces rebelles des temps jadis où temporisait la longanimité divine, aux jours où Noé construisait son arche, dans laquelle un petit nombre de personnes — huit*

14. Ed. Mohlberg, *Sacram. Veronense*, n° 1331.
15. J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, Paris, 1950, p. 55.
16. Is., 24, 18; 28, 14-18; 54, 8-9.

exactement — furent sauvées par l'eau. Et c'est elle encore qui vous sauve par son antitype, le baptême[17]. »

Le Christ est descendu aux enfers annoncer sa victoire : parmi les esprits auxquels s'adresse ce message, il y a, nous dit saint Pierre, ceux qui se sont rebellés au temps de Noé et du déluge : comme l'a montré récemment le théologien suédois Bo Reicke[18], saint Pierre pense ici à ces « fils de Dieu » dont le Livre de la Genèse nous dit qu'ils s'éprirent des filles des hommes et leur firent des enfants; ces « fils de Dieu », selon l'apocalyptique juive, étaient des anges rebelles à Dieu, et que celui-ci enferma dans l'abîme jusqu'au dernier jugement[19]; c'est alors que vint le déluge. Mais tandis que celui-ci, en détruisant le monde du péché, ne laissait survivre dans l'arche que huit personnes, saint Pierre rappelle que le baptême, son antitype, c'est-à-dire la réalité dont le déluge était la figure prophétique, sauve tous les chrétiens : ici encore, c'est par l'eau que se lave la souillure du péché, et c'est de l'eau que le baptisé renaît, à l'image du Christ « vivifié dans l'esprit ».

D'autres rapprochements entre le baptême et le déluge pourraient être et ont été signalés par la tradition, notamment déjà par saint Justin[20]; mais ceux qui précèdent sont ceux qui vont passer dans la liturgie; rapprochements qui devaient être familiers aux chrétiens, comme en témoignent les nombreuses représentations de l'arche de Noé dans l'art chrétien primitif[21]; nul, peut-être, n'en a mieux exposé

17. 1 Petr., 3, 18-21; trad. Osty.

18. Bo Reicke, *The disobedient Spirits and Christian Baptism*, Lund, 1946, pp. 95 sq.

19. *Livre d'Hénoch*, X, 4-6; trad. R.-H. Charles, pp. 193-194.

20. Saint Justin, *Dialogue avec Tryphon*, CXXXVIII, 2-3.

21. Rappelons seulement la fresque de l'hypogée de la catacombe de Domitille, et surtout la vigoureuse peinture de la Capella Greca au cimetière de Priscille. La catacombe récemment découverte sur la Voie Latine contient aussi une représentation originale du déluge, où l'on voit Dieu ouvrant une fenêtre du ciel, d'où tombent les eaux sur la terre pour tout submerger; cf. A. Ferrua, *Un nuovo cimitero cristiano scoperto sulla Via Latina*, dans *L'Osservatore Romano* du 6 avril 1956, p. 4; *Une nouvelle catacombe*, dans *Les Études*, juin 1956, p. 398. — Dans les si nombreuses représentations de Noé émergeant de l'arche et accueillant la colombe, ainsi que l'ont montré P. Lundberg (*La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Uppsala, 1942, p. 33) et A.-G. Martimort (*L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, dans *Riv. di Arch. Cristiana*, 1949, p. 11), il faut voir une

la complexe richesse que Tertullien, dans son *Traité du Baptême* :

> Après que les eaux du déluge eurent purifié l'antique souillure, après le baptême du monde si j'ose dire, c'est la colombe lâchée de l'arche et revenant avec un rameau d'olivier, symbole de paix même pour les païens, qui vint en messagère annoncer à la terre l'apaisement du ciel. Ainsi, selon une disposition semblable, mais dont l'effet est tout spirituel, la colombe de l'Esprit-Saint vole vers la terre, c'est-à-dire notre chair, cette chair sortant du bain, lavée de ses anciens péchés. Elle apporte la paix de Dieu, en messagère du ciel où se tient l'Église, dont l'arche est la figure[22].

On trouve en ces lignes deux autres rapprochements qui deviendront traditionnels : la colombe revenant à Noé symbolise l'action de l'Esprit-Saint; l'arche elle-même est l'image de l'Église. Mais ces détails ne sont pas retenus par notre bénédiction de l'eau[23].

La prière consécratoire

Après le rappel des eaux primitives et du déluge, le célébrant poursuit :

> Regardez, Seigneur, le visage de votre Église, et multipliez en elle le nombre de vos enfants, vous qui *réjouissez* votre *Cité du torrent* (Ps. 46, 5) de votre grâce, et qui ouvrez à toute la terre la fontaine du baptême, pour y faire renaître les nations païennes; que par la puissance de votre Majesté, votre Église reçoive de l'Esprit-Saint la grâce de votre Fils unique.

Notons au passage la citation du psaume 46, qui décrit Dieu au milieu de la Cité sainte, garantissant la sécurité et la paix; selon une image fréquemment employée chez les prophètes (Ezéch., 47, 1 s.; Zach., 14, 8; Joël, 4, 18), le fleuve d'eaux vives jaillissant de Sion est un symbole

image du chrétien sauvé par les eaux du baptême et recevant la grâce de l'Esprit.

22. *Traité du Baptême*, VIII, 4 (trad. Refoulé, collection « Sources chrétiennes », pp. 77-78).

23. Le second, celui de l'arche figure de l'Église, apparaît dans d'anciennes liturgies (*Const. Apost.*, II, 14, 9); cf. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, p. 76.

de fécondité et de pureté (cf. Zach., 13, 1). Dans la nouvelle Sion qui est l'Église, la grâce est un torrent tumultueux que signifient les eaux du baptême.

Ici, le prêtre, d'un geste de la main, divise l'eau en forme de croix :

> Cette eau, préparée pour régénérer les hommes, que l'Esprit-Saint la féconde en y mêlant sa force mystérieuse, pour que, conçue dans la sainteté, une race céleste sorte du sein immaculé de la fontaine divine, renaissant pour être une créature nouvelle; et tous ceux que distingue le sexe de leur corps ou leur âge dans le temps, que la grâce maternelle les engendre tous dans une même enfance.

Nous retrouvons ici, transposée à l'Église et à l'eau baptismale, l'image déjà rencontrée au sujet des eaux primitives : l'Esprit-Saint est une force divine fécondante qui donne à la piscine du baptême de concevoir et d'enfanter les fils de Dieu; l'eau du sacrement est un sein maternel, le sein maternel de l'Église, épouse du Christ, d'où naissent les nouveaux chrétiens. Ainsi réapparaît le grand thème biblique de l'Église, épouse du Christ (cf. Eph., 5, 28-32), et surtout celui de l'Église, mère des chrétiens, que nous trouvons exprimé, dès les années 177-178, dans la Lettre des Églises de Vienne et de Lyon que nous a conservée Eusèbe[24]. Mais le caractère maternel de l'Église est ici explicitement mis en relation avec l'eau du baptême, qui est le sein maternel fécondé par l'Esprit du Christ : maternité de l'Église, ou maternité de l'eau, ou encore, comme dans notre texte, maternité de la grâce du baptême, *gratia mater*[25], autant de façons d'exprimer une seule et même fécondité spirituelle.

24. *Histoire Ecclésiastique*, V, 1, 45 (éd. G. Bardy, collection « Sources chrétiennes », II, p. 18).

25. L'expression du « *gratia mater* » est fréquente au XII^e^ siècle : cf. H. Barré, *Marie et l'Église, Du Vénérable Bède à saint Albert le Grand*, dans *Bulletin de la Société française d'Études mariales*, 1951, p. 133, note 200; Th. Koehler, *Maria, Mater Ecclesiae*, *ibid.*, 1953, p. 133. — Le Vénérable Bède exprime déjà l'idée : *In Cant.*, V, 25 (P. L., 91, 1183 B); tous ces textes dépendent sans doute de notre formule liturgique. — L'image du sein maternel pour désigner le baptême se trouve pour la première fois explicitement chez Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, 4, 25 (éd. Staehlin, p. 319); mais elle semble déjà supposée par saint Justin, *Apologie*, I, 61, 34.

Mais cette fécondité est toute en dépendance de l'action invisiblement fécondante de Dieu : car aucune créature ne saurait coopérer de quelque façon à la production ou à l'accroissement de la vie divine, que dans la mesure où elle a devant Dieu ce rôle féminin de l'épouse que féconde son époux. La pensée juive, dans la personne de Philon, l'avait déjà compris pour ce qui concerne la naissance des vertus[26]; mais la tradition chrétienne a mis en pleine lumière cette nécessité : c'est Dieu qui a l'initiative, c'est lui qui donne le germe divin sans lequel aucune fécondité n'est possible. Ainsi, de même que les eaux primitives avaient été, sous l'incubation de l'Esprit de Dieu, la matrice originelle d'où tout avait pris naissance, de même dans cette nouvelle création que le Christ a inaugurée, c'est encore, et à bien plus forte raison, sous l'action de l'Esprit que l'eau « féminine et maternelle », selon l'expression de G. Bachelard[27], donne naissance aux fils de Dieu.

C'est en des termes d'un lyrisme débordant que Tertullien célèbre ce qu'il appelle l'*auctoritas liquidi elementi*, cette eau qui a eu, dès les origines, les faveurs divines « puisqu'elle était le siège de l'Esprit divin qui la préférait alors aux autres éléments; ... l'eau, dès l'origine matière parfaite, féconde et simple, s'étendait transparente comme un trône digne de son Dieu ». Et l'auteur évoque l'ordre du monde qui s'établit par une sorte de « modulation harmonieuse » des eaux (*modulatricibus quodammodo aquis*); c'est encore de l'eau que naissent tous les vivants et spécialement c'est d'elle que renaissent les chrétiens[28]. L'enthousiasme de saint Ephrem n'est pas moindre, lorsqu'il célèbre le « sein maternel qui enfante chaque jour sans douleur les fils du royaume des cieux[29] ». Et il faudrait citer encore Théodore de Mopsueste, Hésychius, Jacques de Saroug, Pacien de Barcelone, Zénon de Vérone et tant d'autres[30].

26. *De Cherubim*, 12-15 (éd. Cohn, I, pp. 179-182).
27. G. Bachelard, *L'eau et les rêves*, p. 155; cité par L. Beirnaert, *Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême*, dans *La Maison-Dieu*, 22, 1950, p. 96.
28. *Traité du Baptême*, III (éd. Refoulé, pp. 67-68).
29. *Hymni de Virginitate* (éd. Rahmani, Beyrouth, 1906, p. 23).
30. Théodore de Mopsueste, *Homél. Catéch.*, XIV, 9 (éd. Tonneau, p. 421); Hésychius, *In Isaiam*, XLIV, 2 (éd. Faulhaber, p. 135); Jac-

Cette maternité des eaux baptismales s'identifie à la maternité de l'Église, comme le déclare la belle inscription de Sixte III sur l'architrave du baptistère du Latran : « Ici... l'Église Mère met au monde par le fleuve les enfants qu'elle a conçus de l'Esprit divin. » De même saint Cyprien : « La seconde naissance qui se fait dans le baptême engendre des fils de Dieu : mais si l'Épouse du Christ est unique, l'Église catholique, c'est elle seule qui engendre des fils à Dieu[31]. » Aussi l'eau qui sortait du flanc du Christ en Croix signifiait indissolublement et l'eau du Baptême et aussi l'Église, la nouvelle Ève, sortant du flanc du nouvel Adam : si nous voulons aller jusqu'au point le plus profond de l'enseignement de notre passage, c'est là qu'il faut nous placer, au centre du mystère pascal, sur le Calvaire, où, de la mort du Crucifié, va naître une vie nouvelle; c'est ce même mystère de noces et de maternité qui se renouvelle à chaque baptême :

> L'Église, écrit Méthode de Philippes, ne pourrait pas concevoir les croyants et leur donner une nouvelle naissance par le bain de la régénération, si le Christ... récapitulant sa Passion, ne mourait de nouveau..., ne s'unissait à son Épouse l'Église, ne lui donnait la force de sa côte, afin que puissent croître tous ceux qui sont fondés sur lui, qui sont nés du bain baptismal, et qui ont reçu *de ses os et de sa chair*, c'est-à-dire de sa sainteté et de sa gloire[32].

Comment ne pas penser aussi au sein virginal de Marie, comme nous y invite saint Léon le Grand :

> Pour tout homme qui renaît, l'eau du baptême est comme un sein virginal; le même Esprit qui féconda la Vierge féconde aussi la fontaine[33]. C'est le Christ qui, engendré du Saint-

QUES DE SAROUG, *Poésie sur le voile de Moïse* (trad. de Dom O. Rousseau, dans *La Vie Spirituelle*, août-septembre 1954, p. 153); PACIEN, *Serm. de Baptismo*, VI (P. L., 13, 1092-1093); ZÉNON DE VÉRONE, *Allocutions pascales, Invitation à la fontaine baptismale*, I, 3 et 4 (P. L., 11, 476 sq.). Voir d'autres témoignages dans W. M. BEDARD, *The Symbolism of the Baptismal Font in early Christian Thought*, Washington, 1951, pp. 17-36.

31. *Epist.* LXXV, 14 (C.S.E.L., 3, 2, 819).

32. *Symposium*, III, 8, 70-72. Cf. aussi JACQUES DE SAROUG, *Poésie sur le voile de Moïse* (trad. Rousseau, *La Vie Spirituelle*, août-septembre 1954, p. 153).

33. *Serm. 24, In Nativit. Domini*, IV, 3 (P. L., 54, 206).

Esprit par une Vierge Mère, féconde son Église immaculée par le même souffle, afin qu'elle mette au monde, par l'enfantement du baptême, une multitude innombrable de Fils de Dieu[34].

Notre naissance à la vie divine dans l'eau maternelle est un prolongement de l'Incarnation du Fils de Dieu au sein de Marie; à tel point, disait déjà saint Irénée, que nous étions déjà mystérieusement inclus dans le Christ dès ce premier moment, dans le secret du sein virginal de la Vierge[35]. La maternité de l'Église trouve son image la plus parfaite dans celle de la Mère de Jésus.

*
* *

III. — Les Exorcismes

Mais il ne s'agit pas seulement d'un mystère de maternité et de naissance nouvelle; si le chrétien renaît, ce n'est pas sans avoir à mourir à une vie antérieure, à la vie du péché[36]; ce n'est pas seulement une continuation de l'Incarnation, c'est une participation à la Rédemption, qui est délivrance et même destruction d'un monde mauvais, fruit du péché; cet aspect que déjà soulignait la figure du déluge

34. *Serm. 63*, 6 (ou 64, 5); P. L., 54, 356. On voit que selon saint Léon c'est tantôt l'Esprit-Saint, tantôt le Christ par son Esprit qui féconde la fontaine, ce qui ne présente aucune difficulté théologique. La même diversité d'expression se trouve ailleurs : ainsi saint Paulin de Nole rapporte le texte d'une inscription qu'il a composée pour le baptistère construit par Sulpice Sévère, et qui présente l'Esprit comme l'Époux qui féconde la fontaine baptismale :

« *Sanctus* in hunc coelo descendit *Spiritus* amnen
Coelestique sacras fonte *maritat aquas*... »

(*Epist.* 32, *Ad Severum*; éd. Hartel, C.S.E.L., 29, 279).

35. Sur cet enseignement de saint Irénée, cf. G. Jouassard, *Rev. des Sciences rel.*, XII, 1932, pp. 518 sq.; A. Müller, *Ecclesia-Maria*, Fribourg-en-Suisse, 1951, pp. 62-70.

36. Voir l'hymne *Rex Sempiterne Coelitum* au Bréviaire romain :

« Qui Pastor aeternus gregem
Aqua lavas baptismatis :
Haec est lavacrum mentium,
Haec est *sepulchrum criminum*. »

est fortement mis en lumière par les exorcismes qui suivent :

> Loin d'ici, donc, par votre ordre, Seigneur, tout esprit impur, toute malfaisance du diable trompeur! Qu'ici ne trouve aucune place la force de l'adversaire; qu'elle ne rôde pas tout autour pour nous tenter, qu'elle ne s'y glisse pas en cachette, qu'elle n'y mêle pas de germes de corruption!

Le célébrant touche l'eau de la main et continue :

> Que cette eau, créature sainte et pure, soit libérée de toute offensive de l'ennemi et purifiée de tout mal! Qu'elle soit une source vive, une eau qui régénère, une onde qui purifie; afin que tous ceux qui seront lavés dans ce bain de salut obtiennent par l'action du Saint-Esprit, la grâce d'une parfaite purification!

On ne saurait comprendre ce passage sans se rappeler ce qu'est, pour Jésus et pour la tradition chrétienne, l'activité du démon si souvent oubliée de nos jours. Le baptême n'est pas seulement une entrée dans une vie nouvelle : il est une lutte, un conflit victorieux contre le mal. Or, par ce mot, il faut entendre, non pas seulement les tendances mauvaises qui sont en nous, mais encore et surtout les créatures spirituelles révoltées contre Dieu : « *Ce n'est pas contre des adversaires de chair et de sang que nous avons à lutter*, écrit saint Paul aux Ephésiens (6, 12), *mais contre les Principautés, contre les Régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les Esprits du mal qui habitent les espaces célestes.* »

Le mal n'est pas de Dieu; il est de la créature libre détournée de sa fin. Mais l'homme n'en est pas le premier auteur, ni le plus puissant; les anges révoltés contre Dieu, chassés du Royaume du ciel, ont cherché à se créer un royaume de ce monde terrestre; pour cela il fallait séduire celui qui était établi roi de cette terre, l'homme; en s'assujettissant l'homme, Satan se soumettait par le fait même la création matérielle tout entière, « *assujettie à la vanité, non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise* » (Rom., 8, 20); le diable est devenu ainsi le « *Prince de ce monde* », selon l'expression familière à Jésus (Jo., 12, 31; 14, 30; 16,

11), et saint Jean ira jusqu'à dire que « le monde entier gît au pouvoir du Mauvais » (1 Jo., 5, 19). Cette emprise du démon sur le monde matériel, si mystérieuse qu'elle nous paraisse, est si réelle que le Nouveau Testament n'hésite pas à nommer Satan le « dieu de ce monde » (2 Cor., 4, 4), un dieu qui se fait adorer dans les idoles (1 Cor., 10, 19-22).

Mais Jésus, par sa croix, a vaincu le démon, l'a dépouillé de ce pouvoir sur le monde d'ici-bas qu'il détenait depuis le péché de l'homme; la lutte contre ce pouvoir satanique sur les corps, menée tout au long de la vie publique du Sauveur — qu'on se rappelle la tentation au désert et les nombreuses délivrances de possédés —, parvient à son sommet dans la Passion et la Résurrection : « *Il a dépouillé les Principautés et les Puissances et les a données en spectacle à la face du monde, en les traînant dans son cortège triomphal* » (Col., 2, 15).

Toutefois, cette lutte se continue dans l'Église, en particulier par les exorcismes : le démon, touché à mort dans son pouvoir, garde cependant jusqu'à la fin des temps une certaine puissance sur les éléments de ce monde; et l'Église, qui, dans l'ordre sacramentel, se sert des mêmes éléments pour établir dans les âmes la vie du Christ, en chasse le démon par la Croix victorieuse. Suivant les Pères et la Liturgie, Jésus, descendant dans les eaux du Jourdain, y a brisé la tête du dragon Béhémoth (cf. Job, 40, 15-24) qui n'est autre que Satan[37]; le prêtre, en plongeant la main dans l'eau du baptême, continue, au nom et par la puissance du Christ, ce combat victorieux[38].

37. Cf. Cyrille de Jérusalem, *Catéch.*, 3, 11 (P. G., 33, 441 *ab*); de même la prière de bénédiction de l'eau baptismale dans la liturgie grecque (*Grand Euchologe, éd. romaine*, p. 155). — Le plus ancien témoignage d'un exorcisme sur les eaux se trouve dans Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Excerpt. 82 (éd. F. Sagnard, collection « Sources chrétiennes », p. 206). — Il peut être utile de se rappeler, selon les remarques de F. J. Dölger (*Der Exorcismus in altchr. Taufritual*, Paderborn, 1909, pp. 162 sq.), que pour les anciens les démons avaient leur séjour de prédilection auprès des sources et des eaux.

38. C'est ici que s'achève, semble-t-il, la partie la plus ancienne de la Bénédiction de l'eau baptismale. Ce qui suit semble avoir été ajouté au cours du VI[e] siècle et est emprunté en grande partie au rite ambrosien.

*
* *

IV. — La Bénédiction Trinitaire

Ici le ton change subitement, et le prêtre, parlant à la première personne, s'adresse directement à l'eau elle-même : que ce changement soit le signe d'une addition plus récente ou d'un emprunt au rite ambrosien, on ne saurait nier, en tout cas, l'intérêt dramatique de ce passage que souligne encore le triple signe de Croix que le célébrant trace sur l'eau :

> C'est pourquoi, je te bénis, créature de Dieu, par le Dieu † vivant, par le Dieu † véritable, par le Dieu † saint[39].

Le signe de la Croix sur l'eau est un rite auquel saint Ambroise attache une grande importance :

> L'eau, en effet, écrit-il, sans la mention de la Croix du Seigneur ne sert à rien pour le salut à venir; mais quand elle a été consacrée par le mystère de la croix salutaire, alors elle est préparée pour servir de bain spirituel et de coupe salutaire. De même que Moïse... mit du bois dans la source (de Mara), ainsi le prêtre met dans celle-ci la mention de la Croix du Seigneur, et l'eau devient douce pour la grâce[40].

Ce triple signe de Croix est-il aussi une profession de foi en la Trinité ? Il semble bien qu'il faille l'admettre, si l'on constate que les trois adjectifs sont en relation avec les propriétés des trois Personnes, telles que déjà le symbole de Nicée les avaient exprimées et que la réflexion de saint Augustin mettra en pleine lumière : le Père, Créateur de toutes choses, *Vie* inengendrée; le Fils, Verbe de Dieu,

39. Nous avons traduit littéralement *Benedico te... per*, malgré le caractère assez inusité de la formule. Le Sacramentaire ambrosien dit, au contraire, *Adjuro te...* Le texte primitif dont témoigne encore la formule de bénédiction de l'eau baptismale en dehors des vigiles de Pâques et de Pentecôte (*Rit. Rom., Tit.*, II, cap. 8), devait commencer par *Exorcizo te...*

40. *De Mysteriis*, III, 14 (trad. Botte, p. 112). Ambroise traite encore ce thème des eaux amères de Mara, sur lequel nous reviendrons plus loin, dans le *De Sacramentis*, II, 12-13

« *Vrai* Dieu de Vrai Dieu »; l'Esprit *Saint* et sanctificateur... En tout cas, les développements qui vont suivre sont bien une affirmation solennelle de la foi en la Trinité des Personnes, et chacune d'elles va être invoquée sur les eaux.

Le Dieu de la Genèse et de l'Exode

> (Je te bénis) par le Dieu qui, d'un mot, au commencement du monde, te sépara de la terre; par le Dieu dont l'Esprit planait sur toi; par le Dieu qui te fit jaillir de la source du paradis terrestre et te prescrivit d'arroser toute la terre en quatre fleuves.

En disant ces paroles, le célébrant divise l'eau de la main et en projette vers les quatre points cardinaux : gestes introduits au IX[e] siècle et qui soulignent de manière expressive le sens des paroles.

Nous ne reviendrons pas sur le thème des eaux primitives que nous avons déjà rencontré; en revanche, celui des quatre fleuves du paradis terrestre (cf. Gen., 2, 10-14) doit nous arrêter quelques instants. On le trouve déjà clairement rapproché du baptême chez saint Cyprien, et il n'y est qu'un détail expressif dans un rapprochement plus général entre l'Église et le paradis des origines : « L'Église, à l'instar du Paradis, renferme à l'intérieur de ses murs des arbres fruitiers... Ces arbres, elle les arrose de quatre fleuves, c'est-à-dire des quatre évangiles par lesquels elle répand les flots célestes de la grâce du baptême[41]. » Même conception chez Hippolyte de Rome : « Il coule dans ce jardin un fleuve d'une eau intarissable. Quatre fleuves en découlent, arrosant toute la terre. Il en est de même dans l'Église : le Christ, qui est le fleuve, est annoncé dans le monde entier par le quadruple évangile. Il arrose toute la terre et sanctifie tous ceux qui croient en lui, selon la parole du prophète : Des fleuves sortent de son corps[42]. » D'une manière un peu différente, Théodore de Mopsueste voit dans le fleuve du paradis l'image de la grâce du Saint-

41. *Epist.* LXXIII, 10 (éd. Bayard, collection Les Belles-Lettres, p. 268)
42. *Commentaire sur Daniel*, I, XVII (trad. Lefèvre, p. 86).

Esprit que donne le baptême : « A la ressemblance d'un fleuve intarissable, il distribue ses dons à toute la création[43]. »

L'iconographie s'emparera très vite de ce thème, semble-t-il; nombreuses sont les représentations symboliques de l'Agneau céleste ou du Christ trônant sur une montagne d'où coulent les quatre fleuves. On connaît la mosaïque célèbre du mausolée de sainte Constance à Rome; saint Paulin de Nole en décrit une autre dans sa propre église :

Petram superstat ipse Petra Ecclesiae
De qua sonori quattuor fontes meant
Evangelistae viva Christi flumina[44].

Les quatre fleuves représentent donc les quatre évangélistes; mais ils symbolisent aussi les eaux du baptême qui fécondent toute la terre : tel est le sens qu'il faut donner à l'inscription récemment découverte dans les ruines d'Ostie et qui semble avoir indiqué l'entrée d'un baptistère chrétien :

In Christo Geon, Fison, Tigris, Eufrata
Christianorum sumite fontes.

Aucun texte ne pourrait mieux illustrer notre passage de la bénédiction de l'eau baptismale : c'est dans le Christ que se trouvent les fleuves d'eau vive qui fécondent la terre entière et qui coulent de la fontaine du baptême.

Après les eaux du Livre de la Genèse, voici celles de l'Exode :

> (Je te bénis) par le Dieu qui, dans le désert, alors que tu étais saumâtre, te donna la douceur et te rendit potable; qui te fit jaillir du rocher pour désaltérer son peuple assoiffé.

Nous avons déjà rencontré plus haut, dans une catéchèse de saint Ambroise, l'épisode des eaux de Mara : après la traversée de la mer Rouge, les Hébreux s'avancèrent trois jours dans le désert, et rencontrèrent la source de Mara, qui était amère; Moïse, sur les indications de Dieu, jeta

43. *Homél. Catéch.*, X, 10 (trad. Tonneau, p. 261).
44. *Epist.* XXXII, 10, *ad Severum* (éd. Hartel, C.S.E.L., 29, p. 286).

des morceaux d'un bois spécial dans l'eau, et celle-ci devint douce (Exode, 15, 23-25). Cet épisode avait déjà retenu l'attention de la pensée juive, comme le montre la peinture de la synagogue de Doura-Europos, et surtout une curieuse glose du Targum de Jérusalem (Tg. de Jonathan) : selon ce dernier, Moïse, instruit par Dieu, prend le bois de l'arbre Ardiphné, mais avant de le jeter dans l'eau, « il y inscrit le Nom grand et glorieux ». Rien de surprenant dès lors si la tradition chrétienne unanime y verra à son tour l'image des eaux du baptême transformées par le bois de la Croix et par l'invocation du Nom du Christ. Déjà indiqué par saint Justin[45], le thème est complaisamment développé surtout dans les catéchèses baptismales[46], et dans un long chapitre des Homélies sur l'Exode d'Origène[47].

Encore plus fréquent, et cette fois directement fondé sur l'enseignement de saint Paul et de saint Jean, est le rapprochement entre l'eau qui sort du rocher sur l'ordre de Moïse et l'eau du baptême. On peut, sans doute, en trouver déjà comme une ébauche dans les Livres prophétiques de l'Ancien Testament; Isaïe n'annonce-t-il pas un nouvel Exode où Dieu fera à nouveau jaillir l'eau du rocher pour les captifs sortant de Babylone? (Isaïe, 43, 20 et 48, 21.) En tout cas, saint Paul enseignera aux Corinthiens que les faits de l'Exode étaient des exemples pour les chrétiens : la traversée de la mer était une figure du baptême; l'eau du rocher préfigurait l'Eucharistie, « et ce rocher, c'était le Christ » (1 Cor., 10, 3-4); rapprochement suggéré aussi par saint Pierre, invitant les nouveaux baptisés à désirer le « lait spirituel » et à s'approcher du Christ qui est la « pierre vivante » choisie et précieuse à Dieu (1 Petr., 2, 4).

A côté de cette première interprétation qui voit dans l'eau sortie du rocher l'image de l'Eucharistie, et qui donc n'intéresse le baptême qu'indirectement, il en est une autre qui s'arrête immédiatement à ce dernier : il faut ici partir des paroles de Jésus que nous rapporte saint Jean : « *Le*

45. *Dialogue avec Tryphon*, 86, 1.

46. Voir surtout Tertullien, *Traité du Baptême*, 9, 9 (éd. Refoulé, p. 78); Didyme, *De Trinitate*, II, 14 (P. G., 39, 697 *a*); saint Ambroise, *De Sacramentis*, II, 12, et *De Mysteriis*, 14 (éd. Botte, pp. 65 et 112).

47. Origène, *Homélie sur l'Exode*, VII (trad. Fortier, pp. 165 sq.).

dernier jour de la fête (des Tabernacles), *le grand jour, Jésus, debout, lança à pleine voix : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi; selon le mot de l'Écriture : De son sein couleront des fleuves d'eau vive.* » Et l'Évangéliste ajoute : « *Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui.* » Comme l'a montré le P. F.-M. Braun, ce texte doit s'entendre du don de l'Esprit qui nous est fait par le Christ, et donc avant tout du baptême puisque l'Esprit y est symbolisé par l'eau vive[48]. On comprend donc que, précisant une tradition qui remonte jusqu'à Irénée et Hippolyte de Rome[49], saint Cyprien ait vu dans le rocher de l'Horeb l'image prophétique du baptême, qui coule du flanc percé du Sauveur, et qui nous donne l'Esprit[50]. C'est dans le même sens que nous devons lire l'allusion à l'Horeb dans notre texte liturgique.

Le Verbe Incarné

Les récits de l'Ancien Testament étaient donc ordonnés à la venue du Christ; mais dans la vie de ce dernier les épisodes ne manquent pas où l'eau tient aussi une grande place; ce sont quelques-uns de ces épisodes que le célébrant va évoquer maintenant en quelques phrases rapides :

> Je te bénis encore par Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur, qui, à Cana de Galilée, en un miracle étonnant, te changea en vin par sa puissance; qui marcha sur toi, et qui fut baptisé en toi par Jean dans le Jourdain; qui te fit jaillir de son côté avec du sang, et qui ordonna à ses disciples de baptiser en toi les croyants : Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

Le miracle de l'eau changée en vin est le plus souvent considéré comme une figure de l'Eucharistie, et O. Cullmann a montré que cette interprétation est directement fondée

48. F.-M. Braun, *L'Eau et l'Esprit*, dans *Revue Thomiste*, 1949, pp. 5-30.
49. Irénée, *Adv. Haer.*, III, 24, 1 (éd. Sagnard, p. 400); Hippolyte, *Comment. sur Daniel*, I, 17 (éd. Lefèvre, p. 105).
50. *Epist.* LXIII, 8.

sur le récit évangélique de saint Jean[51]. Cependant, dès Tertullien, on a considéré aussi qu'il y avait là une figure du baptême[52]; il était, en tout cas, normal d'y voir une manifestation de cette puissance du Christ qui lui permet, non seulement de transformer l'eau en vin, mais de lui donner le pouvoir de purifier et de sanctifier les âmes[53].

De même, le miracle de Jésus marchant sur la mer, rappelé aussi par Tertullien en son Traité du baptême[54], est un signe de sa puissance sur les eaux; on peut signaler de plus que le Psaume 77, 20, décrivait la libération d'Égypte et le passage de la mer Rouge, autre figure traditionnelle du baptême, comme une marche triomphale de Dieu sur les eaux :

> Sur la mer fut ton chemin,
> Ton sentier sur les eaux innombrables,
> Et tes traces nul ne les connut[55].

Plus important pour nous est l'épisode du baptême du Christ au Jourdain; aucun épisode de l'Évangile n'est plus souvent mis en relation avec notre sacrement de baptême, tant par les écrivains et les artistes chrétiens que par la Liturgie : on connaît les nombreuses fresques des catacombes qui ont traité ce thème; on sait aussi que, dès saint Ignace d'Antioche, on a fait beaucoup plus qu'un simple rapprochement entre notre baptême et la scène du Jourdain : on a vu, en effet, dans cette dernière la cause originelle de toute l'efficacité de notre sacrement[56]; en se faisant baptiser par Jean Baptiste, Jésus a purifié ou sanctifié toutes les eaux : « Il a été baptisé pour purifier l'eau par sa Passion », écrit Ignace d'Antioche aux Ephésiens (18, 2). Saint Thomas résumera toute cette tradition dans la *Somme*

51. O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Évangile johannique*, Paris, 1951, pp. 36-40.
52. *Traité du Baptême*, IX, 4 (éd. Refoulé, p. 79).
53. Pour l'usage de ce thème dans la liturgie de langue syriaque, cf. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*. Uppsala, 1942, pp. 22-23.
54. *Traité du Baptême*, IX, 4 (éd. Refoulé, p. 79).
55. Ce Psaume a été souvent mis en relation avec le Baptême de Jésus (cf. P. Lundberg, *op. cit.*, p. 13).
56. Cf. B. Neunheuser, *De Benedictione aquae baptismalis*, dans *Ephem. Liturg.*, 1930, pp. 466-473.

Théologique et citera en sa faveur les grands noms de saint Ambroise et de saint Jean Chrysostome[57]. Les liturgies orientales se souviennent de cet enseignement, lorsqu'elles demandent pour les eaux baptismales « la bénédiction du Jourdain », ou « le grand don du Jourdain », et l'on peut constater chez nombre d'entre elles la tendance à transporter la liturgie baptismale, ou au moins la consécration de l'eau, à la fête de l'Épiphanie qui était surtout la fête du baptême du Christ[58]. D'autres souvenirs bibliques contribueront à faire du Jourdain le symbole privilégié de la fontaine baptismale : passage du Jourdain par Josué, guérison de Naaman dans le même fleuve, traversée de ses eaux par Élie avant d'être enlevé au ciel[59]... En tous ces épisodes la tradition patristique a vu des images du baptême, qui, lui aussi, fait entrer dans la Terre promise, guérit de la lèpre du péché et donne accès au ciel.

Non moins important pour nous est le trait de l'eau jaillissant du côté du Crucifié, que saint Jean nous a rapporté avec une exceptionnelle solennité (Jo., 19, 31-37) et en insistant sur la valeur de son témoignage. Dans cette eau que libère la lance du soldat, ainsi que l'a montré encore le P. Braun[60], il faut voir avant tout le symbole de l'Esprit-Saint, selon l'explication que l'Évangéliste avait donnée au chapitre 7, 39, des fleuves coulant du sein du Messie : telle est l'interprétation d'Irénée, d'Hippolyte de Rome et de nombreux autres Pères[61]. Mais, par là même, il faut y voir aussi un symbole de ce sacrement par lequel on « renaît de l'eau et de l'Esprit » (Jo., 3, 5), et c'est ce qu'enseignera, entre autres, Cyrille d'Alexandrie[62]. On pourra enfin y voir le signe de la naissance de l'Église elle-même, naissant du côté transpercé du Sauveur, comme une nouvelle Ève surgissant des flancs du nouvel Adam, puisque c'est dans

57. III^a, q. 39, a. 1.
58. Voir *Grand Euchologe byzantin* (éd. rom., pp. 215-225); *Rituel arménien* (éd. Conybeare, pp. 165-178); *Rituel syrien* (éd. J. Marquers of Bute, *The blessing of the Waters on the Eve of the Epiphany*, Londres, 1901, pp. 79-100).
59. Cf. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, pp. 139-155.
60. F.-M. Braun, *L'Eau et l'Esprit*, dans *Revue Thomiste*, 1949, pp. 16 sq.
61. F.-M. Braun, *loc. cit.*, pp. 19-20.
62. *In Joan. Evang.*, XII (P. G., 74, 67 *a*).

l'eau du baptême que s'opère cette naissance; après de nombreux auteurs dont saint Augustin et saint Thomas[63], le Concile de Vienne adoptera cette dernière interprétation[64], qui passera aussi dans la Liturgie de la fête du Sacré-Cœur :

Ex Corde scisso Ecclesia Christo jugata nascitur[65].

Cependant tous ces mystères de l'eau ne se réalisent dans l'Église que parce que le Sauveur a commandé à ses disciples de baptiser « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ». Ce rappel du commandement du Seigneur revêt ici une particulière importance que les paroles qui suivent vont encore souligner : le prêtre, en effet, interrompt ici le chant, et prononce sur le ton de la simple lecture les paroles suivantes :

> A nous qui observons ce précepte, Dieu tout-puissant, dans votre clémence, accordez votre aide; dans votre bonté, envoyez le souffle de votre Esprit.

Pourquoi cette interruption du chant, qui, d'ailleurs, est indiquée dès le Sacramentaire gélasien? Il semble qu'on puisse l'expliquer par le désir d'unir intimement l'invocation du Saint-Esprit qui suit à la mention qui vient d'être faite des deux autres Personnes : après le rappel des événements de l'Histoire Sainte, où les œuvres divines ont été accomplies par l'eau, et après le rappel du précepte du Christ, le célébrant va demander que Dieu fasse descendre aussi son Esprit sur la fontaine baptismale : ce n'est donc plus à l'eau qu'il s'adresse, mais à Dieu lui-même, et la phrase non chantée sert de transition en préparant les assistants à l'acte important qui va suivre.

Le souffle fécondant de l'Esprit

Le prêtre souffle trois fois sur l'eau en forme de croix, puis il chante :

63. Saint Augustin, *Tract. in Joan.*, CXX, 2 (P. L., 35, 1953); saint Thomas, *In Ev. B. Joannis*, cap. 19, lect. 5.
64. Denzinger, 480.
65. Hymne des II[es] vêpres de la fête.

Ces simples eaux, bénissez-les du souffle de votre bouche, afin qu'outre la propreté naturelle qu'elles peuvent procurer à ceux qui s'y lavent le corps, elles soient aussi capables de purifier les âmes.

Par trois fois, le célébrant plonge dans l'eau le cierge pascal, chaque fois un peu plus profondément, et en chantant à trois reprises sur un ton de plus en plus élevé :

Que descende dans l'eau qui remplit cette fontaine la force de l'Esprit-Saint!

A nouveau il souffle trois fois sur l'eau en traçant la figure de la lettre grecque Ψ, et il ajoute :

Et qu'elle féconde toute la masse de cette eau pour qu'elle fasse naître à une vie nouvelle!

On a souvent remarqué que cette prière pour la venue de l'Esprit-Saint constitue une véritable épiclèse, inspirée sans doute par les épiclèses de la liturgie eucharistique[66]. Paroles et gestes sont si expressifs qu'il est à peine besoin de les commenter. Le souffle sur les eaux est un symbole transparent de l'Esprit-Saint qui est souffle de vie. On peut seulement se demander pourquoi ce geste se renouvelle à deux reprises, séparées par la triple immersion du cierge dans l'eau; peut-être faut-il voir ici encore une allusion trinitaire : après une première insufflation qui s'insère dans une invocation au Père, l'immersion du cierge allumé représente l'action du Christ, mort et ressuscité, sanctifiant les eaux par l'envoi de son Esprit, que symbolise une seconde insufflation. En effet, le cierge pascal symbolise, pendant toute la vigile de Pâques, le Christ ressuscitant de la mort; que certains y aient vu, avec Durand de Mende, le signe de la descente de l'Esprit ou du baptême de feu prédit par Jésus, cela n'est d'ailleurs aucunement incompatible avec

66. J. Quasten a montré que, avant le Concile de Constantinople de 381, la bénédiction des fonts en rite syrien demandait la descente dans les eaux, non pas du Saint-Esprit, mais du Christ; après la définition de 381 qui mettait en pleine lumière la Personnalité de l'Esprit-Saint, on constate une tendance à insister sur le rôle sanctificateur de ce dernier; cf. J. Quasten, *The blessing of the Font in the Syrian Rite of the Fourth Century*, dans *Theological Studies*, 7, 1946, pp. 309-313.

le premier sens, puisque c'est du Christ ressuscité que vient sur les baptisés le feu vivifiant de l'Esprit.

On remarquera encore que les insufflations se font en forme de croix, la lettre grecque Ψ de la seconde insufflation n'étant qu'une croix qui a été déformée sous l'influence d'une mauvaise lecture des manuscrits. Que ce soit de la Croix du Christ que découle la fécondité de l'eau, nous l'avons déjà vu plus haut; cette vérité s'est exprimée de bien des manières dans la tradition, et notre texte liturgique paraîtrait plutôt sobre à bien des auteurs; en particulier, elle n'insiste pas davantage sur ce que H. Rahner a appelé le « mystère du bois dans l'eau[67] », c'est-à-dire sur le symbolisme de l'arbre de la Croix, qui répare la chute produite par l'arbre de l'Eden, thème si fréquent qu'on s'étonne presque de ne pas y trouver au moins une allusion[68].

*
* *

V. — Conclusion

Après avoir retiré de l'eau le cierge pascal, le célébrant conclut brièvement toute la prière de consécration :

> Qu'ici soient effacées les taches de tous les péchés; qu'ici la nature humaine créée à votre image et rétablie dans la dignité de son origine, soit purifiée de toutes les souillures du vieil homme; afin que tout homme qui accédera à ce sacrement de régénération renaisse à l'enfance nouvelle d'une véritable innocence. Par Notre-Seigneur Jésus-Christ, votre Fils, qui viendra juger les vivants et les morts, et le monde par le feu. Amen.

67. H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, 1945, p. 112; cf. P. Lundberg, *La typologie baptismale*, pp. 167-200.

68. Saint Ildephonse de Tolède (657-667) rapproche les signes de croix sur les eaux baptismales, du geste de Moïse touchant les eaux de la mer Rouge de son bâton pour y ouvrir un passage au peuple hébreu (*Liber de Cognitione baptismi*, cap. cix; P. L., 96, 157). Le rapprochement est fait explicitement par le Sacramentaire ambrosien entre le miracle des eaux de Mara et l'action sanctifiante du *bois* de la Croix sur les eaux : « Qui te amarissimam aquam per lignum passionis suae indulcavit... »

Cette conclusion rappelle les deux effets du baptême que nous avions décelés dès les premières lignes de la prière : le baptême est une purification, il est une naissance nouvelle. Et la Préface évoque en terminant, après les merveilles de la grâce, le jugement définitif qui se fera dans le feu; seule l'eau du baptême pourra nous préserver de ses rigueurs, à condition toutefois, comme le dit encore Tertullien, que nous lui demeurions fidèles[69].

J. Lécuyer, c.s.sp.

69. « Le monde est destiné au feu, comme tout homme qui après le baptême retourne à ses péchés » (*De Baptismo*, VIII, 5; éd. Refoulé, p. 78). — Ici s'achève la prière consécratoire proprement dite. On mêle ensuite à l'eau baptismale les saintes huiles : cet usage n'est pas mentionné par le sacramentaire gélasien. Si Grégoire de Tours, au VI^e^ siècle, connaît l'infusion du saint Chrême dans les eaux (*In gloria martyrum*, I, 24; *P. L.*, 71, 725 c), il faut attendre le IX^e^ siècle pour en trouver trace dans les sacramentaires grégoriens. Dans ces cérémonies il faut voir le signe de cette conviction que les baptisés deviennent participants de l'onction de celui qui est l'Oint par excellence, le Christ; il suffira, pour développer ce symbolisme de se rapporter à la Liturgie de la Messe de Bénédiction des saintes Huiles le jeudi saint, et spécialement à l'admirable Préface consécratoire du Chrême.

LES VÊPRES DE PAQUES

Dans son livre *De ordine antiphonarii*, composé peu après 844, l'évêque Amalaire décrit les vêpres de Pâques sous le titre suivant : *De glorioso officio quod fit circa vespertinales terminos in paschali ebdomada in Romana Ecclesia*, et il précise : *Notum solempniter est canere matrem nostram Romanam ecclesiam tres psalmos ante ymnum evangelii, et post ymnum duos, per diversa altaria diversorum locorum, saepissime tamen ad crucem et ad fontes*[1].

L'antiphonaire romain n'a gardé aucune des particularités liturgiques du *glorieux office* décrit par Amalaire. Il nous est pourtant loisible d'y participer encore, mais il serait vain de se rendre pour cela au Latran ou à Saint-Pierre. Prenons plutôt le chemin de l'une de nos cathédrales ou même d'une église paroissiale dans l'un des diocèses de France ou du pays rhénan qui ont conservé la tradition liturgique de la procession aux fonts et de la station à la croix. Nous y trouverons l'essentiel des rites qui faisaient l'admiration du prélat franc. Voici l'*Ordo vesperarum et processionis ad fontes* en usage au diocèse de Nantes[2] pour le dimanche de Pâques et les deux jours suivants dans toutes les églises qui possèdent un baptistère : après la psalmodie des trois premiers psaumes avec leurs antiennes, on chante l'*Haec dies* et le *Magnificat* avec son antienne, puis l'oraison du jour. Sans rien y ajouter, *statim ordinatur Processio ad Fontes, in qua deferuntur Cereus paschalis, Olea sacra et incensum*. Durant la procession, on chante les psaumes

1. Ioannes-Michael Hanssens, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, t. III, Cité du Vatican, 1950, p. 82.
2. *Officia propria dioecesis Nannetensis*. Tours, 1926.

Laudate pueri et *In exitu*. La procession fait le tour de la cuve baptismale que le célébrant doit encenser. Puis, quand le clergé est rentré au chœur, *stant omnes ante Altare majus et ante Crucifixum, et cantatur antiphona* Alleluia, noli flere Maria *et canticum* Magnificat. Après la reprise de l'antienne, le célébrant dit comme oraison la postcommunion de la nuit. L'office s'achève par le chant *ante crucifixum*, du répons *Christus resurgens ex mortuis*, et d'une troisième oraison suivie du *Benedicamus Domino, alleluia*.

On peut regretter que le nouvel *Ordo* de la semaine sainte n'ait pas rendu à l'ensemble des églises paroissiales de rite romain cette fonction liturgique éminemment pastorale qui, au soir de Pâques, ferait un si digne pendant à la rénovation nocturne des promesses baptismales. S'il est parfois difficile aux participants de la Nuit pascale de revenir à la messe dans la matinée, ne pourrait-on les inviter à se retrouver au soir du Grand Dimanche pour refaire ensemble la procession au baptistère ?

Il importe au moins que les Églises qui ont pu sauvegarder cet office sachent la valeur de la tradition dont elles sont dépositaires. Les pages qui suivent voudraient les aider à en prendre conscience.

I. — Le « glorieux office » dans la Rome du VII^e^ siècle

L'office vespéral de Pâques apparaît à Rome à l'époque byzantine. Si l'*Ordo XXVII* d'Andrieu, qui nous en donne la plus ancienne description, n'a pas été copié avant le milieu du VIII^e^ siècle, la structure même de la célébration et l'usage qui y est fait de la langue grecque nous reportent au moins un siècle plus tôt, tandis que le témoignage du sacramentaire grégorien nous fait franchir le seuil du VII^e^ siècle (592).

Le rite semble hérité de la liturgie de Jérusalem. Ethérie, dans son *Journal de voyage* (début du V^e^ siècle), note en effet que,

> ... pendant cette octave de Pâques, tous les jours, après le dîner, l'évêque avec tout le clergé et tous les néophytes, c'est-à-

dire ceux qui ont été baptisés, tous les apotactites (= moines), hommes et femmes, et aussi tous ceux des fidèles qui le veulent, montent à l'Éléona. On dit des hymnes, on fait des prières tant à l'église de l'Éléona, dans laquelle se trouve la grotte où Jésus instruisait ses disciples, qu'à l'Imbomon, c'est-à-dire à l'endroit d'où le Seigneur monta aux cieux. Et quand on a dit les psaumes et fait la prière, on descend de là jusqu'à l'Anastasis, au chant des hymnes, à l'heure du lucernaire; on fait cela pendant toute l'octave[3].

Il s'agit donc, à Jérusalem, d'une fonction du soir, que rassemble au Mont des Oliviers, avant le lucernaire, les nouveaux baptisés avec les moines et les plus fervents des fidèles. C'est une liturgie pérégrinante, puisque après le rassemblement à l'Eléona on monte jusqu'à « l'église du sommet » (*en bomô*) avant de redescendre au Saint-Sépulcre. Mais il n'est pas question d'un pèlerinage aux lieux qui ont servi de cadre à la liturgie baptismale de la nuit sainte. Il est vrai que, dans sa description de la veillée pascale, Ethérie a passé très vite sur la description du baptême, sans allusion au baptistère, et que la consignation a dû avoir lieu près du Saint-Sépulcre, dans la rotonde de l'Anastasis.

A Rome la topographie baptismale de l'office du soir de Pâques est bien marquée dans le sacramentaire grégorien. Alors que le vieux gélasien (Reg. 316) se contente de donner un groupe de vingt-cinq oraisons *Incipiunt orationes paschales vespertinales* (1, 56), comme il convient à un sacramentaire presbytéral adapté à la liturgie des titres, le sacramentaire grégorien a conservé pour les vêpres de chacun des jours de l'octave pascale une série de trois collectes destinées *ad vesperas*, *ad fontes*, *ad sanctum Andream*. Il s'agit là des trois stations où se déroule successivement l'office. La première station a lieu *ad sanctum Iohannem*, l'*Ordo XXVII* précisera *in ecclesia majore* : nous sommes donc au Latran, dans la basilique constantinienne. Mais, le vendredi, c'est au Sessorianum, dans la basilique de Sainte-Croix-en-Jérusalem, que le sacramentaire marquera la station initiale et le samedi à Sainte-Marie Majeure. Qu'elle parte de la basilique constantinienne, de Sainte-Croix ou de Sainte-Marie,

3. Ethérie, *Journal de voyage* (« Sources chrétiennes », 21), Paris, 1948, p. 243.

la procession se dirige *ad fontes*, vers le baptistère du Latran, dont les deux dernières basiliques ne sont d'ailleurs pas très éloignées. Du baptistère, la procession gagne l'oratoire de la Sainte-Croix, où, dans la nuit précédente, l'évêque a conféré aux nouveaux baptisés la confirmation. La proximité de l'hôpital de Saint-André avait fait donner à l'oratoire, érigé par le pape Hilaire (461-468), le nom de *Saint-André ad crucem* (*Ordo XXVII*, 77) qui explique la terminologie du sacramentaire. L'*Ordo XXVII* et plusieurs documents postérieurs marqueront parfois une quatrième station *ad sanctum Iohannem ad vestem*. Il s'agit là de l'une des deux chapelles dédiées par le pape Hilaire à saint Jean l'évangéliste et à saint Jean-Baptiste; elles ouvrent sur le baptistère; ni l'une ni l'autre ne peut donc marquer une véritable étape dans le déroulement de la procession : l'église majeure, les fonts baptismaux, l'oratoire de la Croix fourniront par contre un cadre que l'on essaiera par la suite de retrouver dans toutes les cathédrales de rite romain.

Comment se déroule la célébration liturgique ? La seconde partie de l'*Ordo XXVII* (67-94) en fournit une ample description[4]. Nous sommes là en présence d'un véritable *Ordo romanus* qui doit être un témoin assez fidèle des rites de la Rome chrétienne du VII[e] siècle, avec son peuple bilingue et ses papes orientaux, dont nous savons qu'ils ont introduit alors tant d'usages palestiniens dans la liturgie de la Cité apostolique.

La schola se rassemble avec les évêques et les diacres dans la nef de la basilique constantinienne. Tous s'avancent jusqu'à l'emplacement de la croix, où ils commencent à chanter *Kyrie eleison* en se dirigeant vers l'autel. A l'arrivée, les diacres montent au sanctuaire, évêques et prêtres prennent place dans l'abside, et la schola devant l'autel. A ce moment on interrompt les *Kyrie eleison* et l'archidiacre fait signe au premier chantre. Celui-ci s'incline vers lui et entonne l'*alleluia*, qui est repris après chaque verset du psaume *Dixit Dominus* (ps. 109). Un autre chantre entonne ensuite le psaume 110 (*Confitebor*) qui est chanté de la même manière.

4. Michel Andrieu, *Les Ordines romani du haut moyen âge*, t. III, Louvain, 1951, pp. 362-372.

Après ces deux psaumes, chantés avec refrain, vient une autre forme de chant, un psaume responsorial : le premier chantre entonne avec les enfants un *alleluia* qui est repris par l'ensemble de la schola; un sous-diacre chante alors avec les enfants le verset *Dominus regnavit*, la schola reprend l'*alleluia*, les enfants continuent *Parata sedes tua*, puis, après un nouvel *alleluia* de la schola, *Elevaverunt flumina*. Ces versets achevés, le premier chantre salue l'archidiacre qui lui fait signe d'entonner une antienne composée de multiples *alleluia* que chanteront les enfants avec reprise de la schola. Ces *Alleluia cum melodiis infantium* sont encore en usage dans la liturgie ambrosienne[5].

Quand les alléluias ont pris fin, un troisième chantre entonne à son tour un *alleluia* qui sera repris entre chaque verset du psaume 111 (*Beatus vir*). Puis vient un second chant responsorial *Alleluia, Pascha nostrum immolatus est Christus, Epulemur in azymis*. On comprend qu'Amalaire ait été frappé du luxe extraordinaire d'*alleluia*, de versets et de neumes qui marquent ainsi les vêpres romaines : *In ea statione in qua apostolicus celebrat vespertinale officium, alleluia canitur, cum omni supplemento et excellentia versuum et sequentiarum*[6]. Toutes ces mélodies de chant vieux-romain ont d'ailleurs été conservées en des manuscrits notés des XI^e^-XII^e^ siècles[7]. Le premier office s'achève par le chant du *Magnificat*, accompagné de l'antienne *Scio quod Jesum quaeritis* qu'a entonnée l'archidiacre, et suivi de l'oraison sacerdotale que l'on trouve dans le sacramentaire.

La procession s'organise alors vers le baptistère avec l'antienne *In die ressurrectionis meae*. Elle se déroule le long du portique absidial, construit par saint Léon le Grand et détruit par Léon XIII (1878), pour pénétrer dans le baptistère par le portique situé à l'opposé de l'actuelle entrée. Le premier chantre entonne alors le psaume 112 (*Laudate pueri*) que suit à nouveau le répons alléluiatique, chanté

5. *Liber vesperalis juxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis*, Rome, 1939. Voir les vêpres de Pâques et de son octave, où sont encore notés les répons entonnés *a Primicio Lectorum, a subdiacono, ab Archidiacono, cum Infantibus*.

6. Hanssens, *loc. cit.*, p. 84.

7. Tel le Vat. lat. 5319. Voir Dom M. Huglo, *Le chant « vieux-romain »*, dans *Sacris erudiri*, 1954, pp. 116-120.

cette fois en langue grecque : *O Kyrios ebasileosen. Ké car istereosen* (ps. 92, 1-2), selon la graphie même de l'Ordo. Le *Magnificat* avec l'antienne *Venite et videte locum* et l'oraison *ad fontes* clôture cette seconde station.

L'*Ordo XXVII* décrit ensuite la station *ad sanctum Johannem ad vestem* contiguë au baptistère. On y chante l'antienne *Lapidem quem reprobaverunt*, puis, avec reprise de l'*alleluia* à chaque verset, le psaume 113 (*In exitu*), suivi du répons alléluiatique *Venite exultemus Domino, Praeoccupemus faciem ejus, Hodie si vocem*, chanté par les enfants. On termine à nouveau par le *Magnificat* avec l'antienne *Cito euntes dicite discipulis ejus* et une oraison qu'ignorent les sacramentaires.

La procession entre enfin, au chant du *Vidi aquam*, dans la chapelle de la Sainte-Croix, dont nous pouvons évoquer la splendeur à travers le mausolée de Galla Placidia à Ravenne, car elle était construite sur le même plan et rivalisait avec lui pour la beauté des mosaïques, avant sa destruction par Sixte-Quint. On reprend alors tout le formulaire de la station *ad vestem*, ce qui est un indice du caractère factice de celle-ci. L'*Ordo XXVII* est peut-être contemporain d'un culte tout nouveau pour la relique du vêtement de saint Jean, mise en honneur par saint Grégoire le Grand. La station primitive est certainement celle du consignatorium de la Sainte-Croix. C'est à elle qu'est destinée la collecte *ad sanctum Andream*.

Nous en avons bien fini cette fois de la psalmodie et des alleluia, mais la fête liturgique à pareil jour, s'achève tout naturellement en des réjouissances d'un autre ordre. Le haut clergé romain, invité par le notaire, se réunit pour goûter trois espèces de vins dont l'*Ordo* nous précise les crus *de greco, de practisi, de proconia*. Après ce rafraîchissement, prêtres et acolytes doivent partir dans leurs titres respectifs pour y chanter à nouveau les vêpres et y servir aussi le vin.

L'office que nous venons de décrire était repris selon le même schéma et dans le même cadre chacun des jours de l'octave. Les cinq psaumes restaient ceux du jour de Pâques. Seuls variaient les versets responsoriaux latins et grecs et les collectes de chaque station. L'*Ordo XXVII* en donne le détail (80-84).

Cet ensemble de rites, si bien adapté à la joie et à la

majesté de la solennité pascale, l'était aussi au cadre liturgique de la Ville et au tempérament du peuple romain. Il n'allait pas tarder cependant à être accueilli au delà des monts.

II. — Les vêpres pascales en pays francs (VIII^e-X^e siècles)

L'enthousiasme avec lequel Amalaire célèbre lui-même durant toute l'octave pascale le « glorieux office » vespéral *juxta romanam consuetudinem* a pu influer indirectement sur sa diffusion dans l'Empire franc au milieu du IX^e siècle, encore qu'Amalaire ne semble pas y avoir vu autre chose qu'une de ces curiosités du cérémonial romain dont il était friand. Mais il y avait déjà plus de cinquante ans qu'on le connaissait dans les grands centres liturgiques du royaume des Pépins. C'est pour eux qu'avait été copié l'*Ordo XXVII*, peu après 750, et rédigé vers la fin du siècle son abrégé l'*Ordo XXX B*. Les sacramentaires gélasiano-grégoriens de Gellone (vers 780), d'Angoulême (vers 800), de Saint-Gall (vers 815), de Rheinau (même date) comportaient tous les trois oraisons stationnales des vêpres de Pâques. Dans leur ferveur romanisante, les antiphonaires monastiques allaient reproduire telles quelles les prescriptions de l'*Ordo XXVII*, sans se soucier des adaptations qui s'imposaient pourtant : tant celui de Compiègne[8], écrit entre 860 et 880, que celui du moine Hartker de Saint-Gall, un siècle plus tard, ils ne semblent guère gênés par le caractère baptismal et donc paroissial de cette liturgie, pas plus qu'ils ne se posent le problème du bilinguisme romain. On perçoit là ce que présentait d'artificiel la réforme liturgique de Charlemagne, mais aussi à quel point elle fut une réussite d'unification, puisque les moines francs se mirent à chanter les répons

8. Si l'on compare le texte de l'antiphonaire de Compiègne (P. L., 78, col. 770-775) avec l'Ordo XXVII, on pourra constater sa dépendance étroite de l'Ordo romain (la seule différence consiste dans la substitution du Psaume 114 à la répétition de l'*In exitu*). Il ne dépend pas, comme l'a cru Dom Huglo (*loc. cit.*, p. 119), de l'Ordo XXX B, qui a supprimé la station *ad vestem* et se contente de décrire les rites du dimanche de Pâques.

grecs avec le même cœur que les enfants romano-byzantins de la schola du Patriarchium au temps du pape Théodoros (642-649), en faisant comme eux station au baptistère, *ad vestem*, et à la Sainte-Croix[9]. Les réticences que certains manifestent aujourd'hui devant l'adoption d'une veillée pascale proprement baptismale dans une communauté monastique auraient surpris les fils de saint Benoît qui adoptaient si allégrement la liturgie locale du Latran.

Mais, par l'intermédiaire des abbayes, c'est aux cathédrales, que le rite passera et, là, il retrouvera toute sa signification, toute sa plénitude d'expression : en un temps où les baptêmes se raréfieront au sein même de l'office pascal du samedi soir, la procession aux fonts des vêpres de Pâques tiendra lieu en fait de cette rénovation des promesses baptismales que les liturgistes de Pie XII ont si heureusement insérée au cœur de la Nuit sainte.

Parmi tous les instruments de diffusion des vêpres romaines de Pâques, il faut citer l'*Ordo L*, dont Mgr Andrieu a décelé le rôle exceptionnel : introduit par le moine de Saint-Alban de Mayence, vers 950, dans son Pontifical, cet *Ordo romanus antiquus*[10] a fait la conquête de tout l'Occident chrétien, de Bamberg à Winchester, de Cracovie à Vendôme, de Salzbourg au Mont-Cassin. Une main ordonnatrice, s'inspirant d'ailleurs du *Liber de divinis officiis* d'Amalaire, a, contrairement aux moines de Compiègne ou de Saint-Gall, simplifié et adapté l'*Ordo romain*. En élaguant les éléments trop marqués par les lieux et les contingences historiques, elle l'a universalisé. Il est important d'en saisir le schéma qui, désormais, ne subira plus guère d'aménagements en deçà des monts :

A L'AUTEL

Chant processionnel : *Kyrie eleison.*
Alleluia — Ps. 109. *Dixit Dominus.*

9. On trouvera le tableau comparatif de Compiègne et de Saint-Gall dans HANSSENS, *loc. cit.*, pp. 189-193.

10. En attendant l'édition critique que Mgr Andrieu a pu mettre au point avant de mourir, on en trouvera le texte dans HITTORP, *De divinis catholicae Ecclesiae officiis*, Cologne, 1568, pp. 87-88, et dans GERBERT, *Monumenta veteris liturgiae Alemannicae*, Saint-Blaise, 1777-1779, t. II, p. 219.

Alleluia — Ps. 110. *Confitebor.*
Alleluia — Ps. 111. *Beatus vir.*
Répons graduel : *Haec dies* avec le verset *Confitemini Domino.*
Alleluia avec neumes — *Pascha nostrum — alleluia. Epulemur.*
Antienne *Et respicientes. Magnificat.*
Oraison.

Aux fonts

Chant processionnel : antienne *In die resurrectionis meae.*
Alleluia — Ps. 112. *Laudate Pueri.*
Alleluia — Ps. 113. *In exitu Israël.*
Alleluia — *Venite exultemus* — alleluia — *Praeoccupemus.*
Antienne *Cito euntes dicite discipulis. Magnificat.*
Oraison.

A la croix

Chant processionnel : antienne *Vidi aquam* ou *Christus resurgens.*
Oraison.

Si l'on compare l'ordonnance de l'*Ordo* mayençais du X^e^ siècle à celle qui est actuellement en usage en France, on sera frappé de leur parenté évidente. C'est elle que l'on trouve dans les Ordinaires de Reims, de Chartres ou de Soissons au XII^e^ siècle[11], et dans les *Ordines* recueillis par Martène[12]. C'est elle encore que maintiendront les livres liturgiques des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles : leurs rédacteurs, qui ne respecteront pourtant guère le vieil antiphonaire grégorien, se trouveront là en présence d'une coutume qui leur imposera le respect. Il y aura cependant plusieurs siècles déjà qu'elle aura été abandonnée par la ville où elle était née. Comment cet abandon a-t-il pu être consenti ?

11. On pourra consulter en particulier les éditions suivantes : Ulysse Chevalier, *Sacramentaire, Martyrologes, Calendrier, Ordinaire et Prosaire des églises de Reims*, Paris, 1900, pp. 133 et 289; Yves Delaporte, *L'Ordinaire chartrain du XII^e^ siècle*, Chartres, 1953, pp. 113-114; *Rituale Mandatum insignis Ecclesiae Suessionensis*, Soissons, 1856, pp. 115-117.
12. Martène, *De antiqua Ecclesiae disciplina*, Lyon, 1706, pp. 494 sq.

III. — L'abandon des vêpres pascales a Rome au XIII[e] siècle

La célébration des vêpres pascales au Latran avait survécu aux grands effondrements du siècle de fer. Le renouveau liturgique, qui porte la marque de saint Grégoire VII, lui avait rendu une splendeur dont l'antiphonaire de Saint-Pierre du XII[e] siècle[13] et les Ordines XI et XII de Mabillon[14] nous ont laissé un précieux témoignage, encore que nous y percevions l'abandon progressif de la fériation de toute l'octave de Pâques.

L'antiphonaire de Saint-Pierre nous donne une adaptation de la liturgie du Latran à l'usage du Vatican. L'adaptation était facile, puisque le pape Symmaque (498-514), chassé du Latran par un antipape et réfugié au Vatican, y avait justement imité, autour du baptistère damasien, le dispositif du baptistère latéran pour célébrer la Pâque : c'est ainsi que le vieux Saint-Pierre avait, dans son transept nord, un baptistère avec oratoire de la Croix et chapelles des deux Saint-Jean[15]. Après avoir dit None au chœur à voix basse, les chanoines se rendaient en procession jusqu'à la Confession de Saint-Pierre, en chantant neuf *Kyrie eleison*. En tête de la procession, on portait l'encens, les croix et le cierge pascal, *facula baptismi* (c'est la plus ancienne attestation de cet usage à Rome). Devant l'autel papal, le clergé du Vatican chantait les trois psaumes 109, 110 et 111 avec reprises alléluiatiques, en intercalant le répons *Dominus regnavit* entre le *Confitebor* et le *Beatus vir*, puis venait l'antienne *Cito euntes* avec le Magnificat et l'oraison. On se rendait ensuite à l'oratoire de la Croix, au chant de l'antienne *in die resur-*

13. *Archiv. Capit. de Saint-Pierre*, B 79, édité par le bienheureux Jean-Marie Tommasi, *Opera omnia*, édit. A. F. Vezzosi, t. IV, pp. 95-96.

14. Les *Ordines* XI et XII de Mabillon sont reproduits dans la P. L., 78, col. 1025-1102. On en trouvera une édition critique dans Fabre-Duchesne, *Le Liber censuum de l'Église romaine*, Paris, 1910 : Ordo XI (*Liber politicus* du chanoine Benoît), t. II, pp. 153-154; Ordo XII (*De consuetudinibus* du camérier Cencius de Sabellis), t. I, pp. 290-316.

15. Louis Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, Paris, pp. 261 et 266.

rectionis. La station *ad crucem* comportait le psaume 112, l'antienne *Venite et videte* avec le second Magnificat et l'oraison. C'est alors seulement que la procession gagnait le baptistère, en chantant le *Vidi aquam* qui prenait là tout son sens. Après l'*In exitu* et le troisième Magnificat avec l'antienne *Scio quia Jesum quaeritis* et l'oraison, on revenait vers l'autel de la confession, au chant de l'antienne *Crucifixum in carne* et de la séquence *Mane prima sabbati*. Un quatrième Magnificat avec l'antienne *Venit Maria nuntians* et une dernière oraison clôturait la fonction liturgique. Dès le lundi, les vêpres retrouvaient leur structure habituelle.

Avec l'*Ordo* du chanoine Benoît (*Ordo XI*), compilé au milieu du XII[e] siècle et celui du camérier Cencius de Sabellis qui en dépend (*Ordo XII*, postérieur de cinquante années), nous retournons au Latran :

> A la fin du repas (qui suit la grand-messe de Pâques) le Seigneur pape descend à la basilique du Sauveur, au secrétarium, où il se repose un peu; puis il se lève et, ayant dit none, il entre pour les vêpres selon l'ordre indiqué dans l'Antiphonaire.
>
> Les trois vêpres étant achevées, dans la basilique du Sauveur, aux fonts et à la croix, le Seigneur pape revient au portique [du baptistère]. On y dispose un faldistoire; il s'y assied et tous les autres ordres autour de lui. L'échanson avec d'autres jeunes gens prépare, selon le cérémonial, de la boisson devant le Seigneur pape. Celui-ci boit lui-même du vin et tous les autres en boivent. Pendant ce temps les chantres se lèvent et chantent la séquence grecque *Pascha ieron*. Quand la séquence est finie, ils vont baiser le pied du pontife qui leur donne à boire une coupe de vin. Ainsi tous s'en retournent joyeux (*Ordo XI*) [16].

L'*Ordo XII* se contente de reprendre cette description si vivante, en y apportant quelques précisions qui nous permettent d'apprécier mieux encore les mœurs très simples, toutes baignées de soleil méditerranéen, de la Rome médiévale :

> [Quand le Pontife est revenu au portique de Saint-Venant],

16. P. L., 78, col. 1045.

il s'y assied avec les évêques, les cardinaux et les autres ordres; les autres, tant laïques que clercs, s'installent à terre sur un tapis. L'échanson et les autres serviteurs lui présentent alors un vin clairet, ainsi qu'à tous ceux qui l'entourent. Cependant le primicier de la schola se lève avec les chantres et il entonne cette prose grecque :

Une Pâque sacrée nous a été révélée aujourd'hui :
Pâque nouvelle, sainte, Pâque mystique, Pâque toute auguste;
Pâque, le Christ libérateur;
Pâque immaculée, grande Pâque, Pâque des croyants;
Pâque qui nous ouvre les portes du Paradis;
Pâque qui sanctifie tous les fidèles,
Christ, bénis le pape de Rome[17].

A la fin du XII[e] siècle, les trois vêpres de Pâques ont donc conservé toute leur splendeur. D'après l'*Ordo XII*, le pape en renouvelle la célébration, selon des rites identiques, le lundi soir. Mais, à cette époque, il ne descend plus le mardi à la basilique du Sauveur; la cour pontificale est alors relayée dans la célébration de l'office par les chanoines du Latran. Dans son *Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis*[18], écrit en 1143 (sans doute la même année que l'*Ordo XI*), le chanoine Bernhard déclare que, le dimanche et le lundi de Pâques, le chapitre laisse la place à la Curie pour le chant des vêpres dans la basilique; mais, continue-t-il, *Feria tertia autem in majori ecclesia vesperas decantamus*. Et il en décrit les rites. Il ne va plus s'agir de « trois vêpres », comme dans la liturgie papale, mais de deux seulement, la station *ad crucem* étant abandonnée : les vêpres dans la basilique commencent par le *Deus in adjutorium* et non plus par la procession au chant du *Kyrie eleison*, les trois premiers psaumes ne sont plus accompagnés à chaque verset des alléluias du peuple (qui est pourtant présent, puisqu'on

17. P. L., 78, col. 1080. Le chant *Pascha ieron* transforme, par sa dernière phrase, en prière pour le pape un stichère de l'Orthros byzantin de Pâques. Cf. E. Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. II, 2[e] partie, p. 278. Sur son adaptation romaine, voir le texte édité par Dom Pitra, dans son *Hymnographie de l'Église grecque*, reproduit dans le *D.A.C.L.*, t. VI, col. 2848.

18. Ludwig Fisher, *Bernhardi cardinalis et Lateranensis Ecclesiae Prioris Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*, Munich, 1916, pp. 181-182.

l'encense plusieurs fois), mais on chante avec chaque psaume les antiennes de Laudes *Angelus autem Domini*, *Et ecce terrae motus*, *Erat autem*. Après les psaumes, plus de répons alléluiatiques, mais seulement l'*Haec dies*, le Magnificat avec son antienne et, pour finir, selon le vieil usage du Latran, l'oraison dominicale. S'il y a eu baptême la veille, une solennelle procession s'organise alors vers le baptistère, précédée de la croix, de l'encens, des cierges et d'un clerc portant le sacramentaire. On chante durant la procession et autour des fonts les deux derniers psaumes avec leurs antiennes. L'office se termine par une oraison, chantée par le prêtre *facie ad fontes*, et par le *Benedicamus Domino*. Le chapitre rentre alors jusqu'au cloître en silence. *Sic fit per totam hebdomadam.*

Il suffit de lire cette description pour deviner que le cœur n'y est plus : on a réduit les rites au maximum, on se dégage le moins possible du cadre des vêpres traditionnelles. Les secondes vêpres au baptistère n'ont même plus de Magnificat; elles ont été remplacées par une simple procession votive. Nous sommes loin des exubérances de l'Antiphonaire de Saint-Pierre et de la joie simple de l'*Ordo XI*, pourtant contemporains l'un et l'autre de l'*Ordo Lateranense*. Il est vrai qu'un office canonial ne saurait déclencher l'enthousiasme des foules.

La désaffection du chapitre du Latran pour le « glorieux office » ne va pas tarder à gagner la Curie elle-même. Sans doute, à la fin du XIII[e] siècle, Durand de Mende décrit-il encore les vêpres pascales selon les anciens ordines avec le *Kyrie eleison* initial, les psaumes entremêlés d'alléluias et les trois stations; nous y voyons la procession « descendre » *ad fontes* avec le cierge pascal : *Descendimus processionaliter ad fontes cum cereo per totam hebdomadam cantantes canticum exultationis, et populus sequitur, scilicet viri per se et mulieres per se... Circa fontes cantantur Psalmi* Laudate pueri, *scilicet noviter baptizati et* In exitu Israël de Egypto *quia per baptismum de tenebris peccati eximus... Postea transitur ad aliquod oratorium et fit statio ad crucifixum*[19]. L'évocation de « quelque oratoire » pour y faire

19. Guliemi Durandi, *Rationale divinorum officiorum*, Lyon, 1682, pp. 380-381.

la station à la croix nous avertit cependant que nous ne sommes plus désormais dans le cadre du baptistère de Constantin et de Xyste III. En tous cas le témoignage de Guillaume Durand n'est pas corroboré par les ordines contemporains ou ceux des siècles suivants.

Avec l'Ordinaire de la Chapelle papale, rédigé dans le premier quart du XIII[e] siècle, nous voyons, en effet, apparaître deux rituels concomitants des vêpres pascales :

> Aux vêpres, si elles sont célébrées dans la Chapelle, antienne *Angelus Domini* avec les autres qui sont marquées à Laudes. Psaumes *Dixit Dominus, Confitebor, Beatus vir, Laudate pueri, In exitu,* verset *Haec dies,* antienne à Magnificat *Et respicientes,* oraison, *Benedicamus Domino, alleluia, alleluia.*
>
> Si le Seigneur Pape entend les vêpres (*audit Vesperas*) au Latran, le primicier avec la schola les chante comme il est marqué dans l'antiphonaire diurnal romain [20].

Des deux rituels, le plus récent ne va pas tarder à l'emporter sur l'autre. Si le cérémonial de Grégoire X [21] (*Ordo XIII*), rédigé à Lyon en 1274, renvoie encore à l'Ordinaire d'Innocent III, celui du cardinal Jacques Gaetani Stefaneschi (*Ordo XIV*), datant des premières années du XIV[e] siècle, n'y fait plus la moindre allusion et il exclut Pâques des jours où le pape doit présider les vêpres [22]. Vers 1350, Pierre Amelius (*Ordo XV*) nous montre le Pontife assistant aux vêpres pascales en chape blanche et mitre simple, mais il n'est plus question d'une procession au baptistère; quant aux lundi et mardi suivants, *Papa non venit ad vesperas his duabus diebus* [23]. Désormais, qu'il s'agisse de Jean Burchard dans son *Journal* (1482-1506), d'Augustin Patrizi dans le *Cérémonial romain* (1488), ou de Paris de Grassi dans son *Ordo romanus* (vers 1510) publié par Martène [24], aucun

20. Bibliothèque Nationale, *Cod. lat.* 4162 A, fol. 40[v]. L'Ordinaire de la Chapelle papale au XIII[e] siècle n'est pas encore édité. Il est conservé dans un seul manuscrit sous le titre suivant : *In nomine domini incipit ordo romanae ecclesiae quem consuevimus observare tempore Innocentii tertii papae et aliorum pontificum.* Le manuscrit est une copie assez tardive (deuxième moitié du XV[e] siècle).

21. P. L., 78, col. 1119.

22. P. L., 78, col. 1220 et 1223.

23. P. L., 78, col. 1334.

24. Martène, *De antiqua Ecclesiae disciplina,* pp. 153-154.

des Cérémoniaires pontificaux ne parlera plus de l'antique office.

L'abandon des trois vêpres de Pâques est donc à situer dans le cours du XIII[e] siècle. Nous retrouvons là un des points de rupture majeurs de la tradition liturgique romaine : les événements vont imposer une scission totale entre la vieille liturgie stationnale des basiliques et celle de la Curie pontificale. Les deux rites ont pu coexister et s'harmoniser au cours du XII[e] siècle. Nous avons vu, dans l'*Ordo* du chanoine Bernhard, la Curie célébrer ses vêpres dans la basilique constantinienne le soir de Pâques, mais, à partir du milieu du XIII[e] siècle, la Curie devient itinérante à la suite du Pontife romain lui-même : Innocent IV, poursuivi par Frédéric II, se réfugie à Lyon pendant plus de dix années, retourne en Italie en 1251 et meurt à Naples (1254). Alexandre IV († 1261) séjourne à Anagni ou à Viterbe; Urbain IV erre dans ses forteresses d'Orvieto, de Montefiascone ou de Viterbe et finit ses jours à Pérouse (1264). Grégoire X, après avoir vécu à Orvieto, à Florence et à Lyon, expire à Arezzo en 1276. Martin IV réside en Toscane; Benoît XI succombe dans l'exil à Pérouse (1304), après avoir cherché à s'établir en Lombardie. Enfin la papauté se fixe en Avignon avec Clément V, en 1309, pour soixante-dix années, qui seront suivies du Grand Schisme d'Occident (1378-1415). Cette simple évocation de dates explique comment la liturgie stationnale de Rome a pu mourir, et la liturgie de la Curie pontificale se constituer en liturgie palatine de la « chapelle papale ». Quand, avec Martin V, les papes rentreront définitivement à Rome (1420), ce sera pour se fixer au Vatican, et les timides essais de restauration de la liturgie stationnale seront voués à l'échec. Il y a des courants qui sont irréversibles.

Les vêpres de Pâques, nées au Latran et constituées en fonction du Latran, ont succombé avec le Latran de Grégoire le Grand, de Grégoire VII et d'Innocent III. Un fait contribua d'ailleurs à en effacer le souvenir : c'est que le Bréviaire des Frères mineurs, qui, à partir de 1280, allait diffuser dans tout l'Occident l'office de la Curie romaine, ne gardait rien de l'ancien office. Les vêpres qu'il donne pour le soir de Pâques sont exactement celles que propose, comme premier schéma, l'Ordinaire de la chapelle papale;

elles sont passées intégralement dans le Bréviaire romain de saint Pie V [25].

*
* *

L'antique office romain du soir de Pâques ne constitue pas un simple aménagement des vêpres de type monastique que nous célébrons chaque jour. C'est une fonction liturgique propre. Les psaumes vespéraux eux-mêmes y reçoivent des rites qu'ils accompagnent une signification nouvelle. Nous sommes en présence d'un office essentiellement paroissial, d'une liturgie baptismale de caractère populaire. Présidé par l'évêque, groupant les nouveaux baptisés au premier rang de la communauté, cet office possède, en effet, trois éléments d'une célébration populaire : la prière litanique initiale, la psalmodie responsoriale avec ses alléluias faciles à chanter, la procession aux lieux saints du baptême, derrière la croix et le cierge pascal. Né autour d'un baptistère, il peut être adapté à toute communauté qui possède un baptistère. Alors que le nouvel Ordo de la Semaine Sainte a privé les fonts d'un honneur traditionnel, en faisant bénir l'eau et conférer le baptême dans le sanctuaire, la restauration de la liturgie vespérale devrait aider à leur rendre leur dignité.

Quand la communauté des adultes aura repris le chemin du baptistère, retrouvé le sens de la marche festive d'action de grâces vers le « sein maternel » d'où procède la vie nouvelle [26], la procession des communiants, au soir de leur profession de foi, retrouvera, elle aussi, une signification nouvelle; elle s'insérera dans le mouvement même de toute l'Église locale vers le Dieu vivant, s'exprimant dans son Mémorial rituel.

Pierre Jounel.

25. Arsène Le Carou, *Le Bréviaire romain et les Frères mineurs au XIII^e siècle*, Paris, 1928, pp. 130-131.
26. *Missale Romanum, In vigilia paschali Ordo benedictionis Fontis.*

Résultats et perspectives

Remarques générales.

Par leur participation aux cérémonies liturgiques de la nouvelle semaine sainte, les fidèles ont manifesté clairement leur satisfaction de la réforme des rubriques et des horaires introduite par le Décret *Maxima Redemptionis nostrae mysteria.*

Dans toutes les paroisses il y eut foule aux offices, fixés désormais à des heures plus accessibles. L'assistance fut particulièrement nombreuse et recueillie aux jeudi et vendredi saints et de partout on nous signale pour ces deux jours l'abondance des communions.

Beaucoup de chrétiens n'avaient d'ailleurs jamais vu ces cérémonies, du moins depuis leur enfance. La restauration de la Vigile pascale, qui avait été pour certains l'occasion de vivre plus intensément les grands mystères de la foi, n'était pas réalisée partout. De plus, la célébration des jours saints restait impossible pour la majorité de la population, retenue par son travail hors de l'église aux heures des cérémonies. Le changement de discipline voulu par le Décret remit les richesses de la liturgie à la disposition de la plupart des fidèles. Citons le témoignage d'une mère de famille :

> C'est la première fois que je puis assister à la Semaine Sainte. Jusqu'ici, il n'y avait aucun office liturgique que nous pouvions suivre. Je ne me doutais pas que la Semaine Sainte préparait si bien à Pâques (Nord).

Au début certains curés, notamment parmi les plus âgés, s'émurent peut-être de ces bouleversement et éprouvèrent quelque inquiétude au sujet de l'accueil que leur réserverait le peuple chrétien. Après avoir célébré les nouveaux offices, tous les prêtres furent convaincus de leur efficacité, entraînés sans doute par l'enthousiasme des paroissiens.

Une préparation poussée.

Le succès qu'obtint cette première réalisation fut généralement proportionnel aux efforts déployés pour préparer soigneusement le clergé et les fidèles à l'intelligence des cérémonies. Nous ne pouvons relever ici les multiples initiatives qui furent prises de tous côtés en vue d'assurer cette préparation. Contentons-nous de rappeler les lettres pastorales qu'un grand nombre d'évêques consacrèrent à la présentation du mystère pascal et de son renouvellement liturgique. Citons également l'organisation de nombreuses sessions d'information destinées aux prêtres, tantôt sur le plan diocésain, tantôt sur le plan régional. Beaucoup de prêtres s'efforcèrent à leur tour d'initier leurs paroissiens au cours des prédications dominicales et des réunions de Carême. Certains utilisèrent également des tracts et leurs journaux paroissiaux pour créer un climat favorable. D'autres se sont attachés plus particulièrement à la formation liturgique des groupes d'Action catholique, de chorale et d'acolytes.

Dans la mesure où cette préparation fut soignée, les fidèles n'eurent pas de peine à participer aux cérémonies, même s'ils ne saisirent pas toujours le sens des rites aussi profondément qu'on pourrait le souhaiter. Mais là où le peuple chrétien fut insuffisamment préparé, il faut reconnaître qu'il n'y eut guère de participation véritable.

Il faut donc insister sur le devoir d'éducation liturgique des fidèles par le clergé. L'effort entrepris dans ce sens doit être à l'avenir généralisé et intensifié. Peu importe que les églises soient pleines si les chrétiens présents restent passifs, ne comprennent rien aux rites ou, pire, les déforment inconsciemment. Ainsi, en l'un ou l'autre endroit, le baptême d'un enfant à la Vigile pascale a-t-il pu ne paraître qu' « un peu de pittoresque pour corser le spectacle » (Belgique), la procession du feu comme un jeu assez enfantin. Sous peine de retomber dans un nouveau ritualisme, en contradiction avec l'esprit de la réforme, il faut utiliser les bonnes dispositions dont sont animés les laïcs pour les familiariser avec le climat de la liturgie pascale.

Prédication biblique du mystère.

En faisant cette initiation liturgique, il faut se souvenir que la vraie célébration n'est pas seulement un ensemble de gestes et de prières, comme se l'imaginent encore trop souvent nos

chrétiens, mais l'expression de la foi d'une communauté fraternelle. C'est donc cette foi qui doit tout d'abord être ravivée par la prédication du mystère du Christ mort et ressuscité.

Encore faut-il que ce mystère soit présenté comme le fait traditionnellement l'Église, c'est-à-dire en s'appuyant le plus possible sur la Parole de Dieu.

Malheureusement, l'utilisation et la compréhension des textes bibliques supposent elles-mêmes une certaine initiation que les fidèles et parfois le clergé ne possèdent pas. Il faudra donc procéder par étapes à partir du vocabulaire courant et des expressions ordinaires de la piété. On voit que le rôle de la prédication ne peut être amoindri et qu'il faut prévoir que le passage à la compréhension immédiate de l'expression biblique et liturgique du mystère ne sera totalement obtenu qu'après plusieurs cycles de préparation. Il est d'autant plus important que cette initiation soit commencée immédiatement et intensément.

> L'éducation biblique du clergé et des fidèles est le premier et indispensable point à entreprendre. Rares sont ceux qui utilisent l'Ancien Testament en chaire et encore plus ceux qui lisent ou expliquent *in persona Christi* (Troyes).

L'intelligence des lectures.

Beaucoup de curés souhaitent qu'une part plus grande et plus directe soit faite à la langue nationale dans toute liturgie à laquelle la communauté paroissiale est appelée à participer, surtout lorsqu'il s'agit des jours saints où ces textes sont longs et nombreux. Mais il faut en tout cas souligner que la proclamation directe de la Parole de Dieu en langue vivante, si elle est autorisée plus largement par le Saint-Siège, ne supprimera pas la nécessité d'une catéchèse biblique, mais, au contraire, en augmentera l'urgence. Comme nous l'avons déjà noté, les chrétiens ne sont encore guère formés à saisir la portée profonde d'un enseignement religieux à travers des termes bibliques auxquels ils ne sont pas habitués. Toutes les lectures de l'Écriture, pour être pleinement comprises, supposent donc une introduction ou un commentaire. Pendant la semaine sainte, certains prêtres ont pris l'initiative de faire une courte homélie après chaque lecture. D'autres les ont introduites eux-mêmes par quelques mots ou les ont fait présenter par un laïc :

> Les commentaires au cours des cérémonies s'avérèrent absolument nécessaires : partout on s'y ingénia. Les prêtres seuls, s'ils ne faisaient pas eux-mêmes les commentaires, avaient préparé un texte que lisait un laïc (Angers).

Mais pour que ces commentaires immédiats portent du fruit, il faut que pendant toute l'année liturgique, et surtout pendant le Carême, les fidèles aient déjà été introduits dans la mentalité biblique.

L'intelligence des signes.

Non seulement des textes aussi denses que ceux de l'*Exultet* ou de la bénédiction de l'eau doivent être expliqués à l'assemblée par un bref commentaire[1], mais la plupart des rites sont dans le même cas. L'homme du XX^e^ siècle n'en saisit plus immédiatement la signification parce qu'il est trop éloigné du climat dans lequel ils sont nés. Témoin ces réflexions d'un prêtre belge qui a discuté de la chose avec ses meilleurs paroissiens.

Les signes employés en liturgie doivent pouvoir évoquer une réalité plus difficile à saisir.

Or, il arrive que les fidèles soient obligés de recourir à la réalité pour expliquer le signe.

Ainsi ce militant ouvrier, engagé totalement dans l'Action catholique ouvrière des adultes, nous expliquant qu'il lui faut passer par le Christ pour comprendre le symbolisme du cierge pascal. Notons qu'il s'agit d'un militant engagé depuis l'âge de quatorze ans dans le travail jociste.

L'introduction facultative du lavement des pieds dans la liturgie eucharistique du jeudi saint n'a pas rencontré la faveur de nos laïcs. Ils estiment que ce signe ne correspond plus, comme au temps de Notre-Seigneur, à un geste de charité dans la vie. S'il faut évoquer la charité, disait par manière de boutade une dirigeante de la Ligue ouvrière féminine, qu'on mette quelques maris à faire la vaisselle dans le chœur.

Dans la symbolique, certains signes ont perdu leur valeur parce qu'ils se réfèrent à des formes de vie abandonnées. Ils ne deviennent signe qu'à la condition de faire au préalable une étude historique du milieu où ils sont apparus.

D'autres ne collent pas à la vie de la majorité de nos populations. En les conservant, on risque de faire une liturgie pour « initiés », l'initiation étant réservée à la bourgeoisie.

Ne serait-il pas intéressant de rechercher avec une équipe d'Action catholique ouvrière quels sont les signes qui remplissent encore leur fonction et quels signes nouveaux il faudrait éventuellement introduire dans la liturgie ?

1. Notons que la distribution de livrets ne peut remplacer les commentaires oraux. D'autre part, la brochure commune publiée par plusieurs éditeurs le fut en nombre insuffisant. Les besoins ont dépassé de très loin les prévisions.

Il ne faut pas minimiser l'importance de ces remarques. Il est profondément heureux que les laïcs apportent leur témoignage pour éclairer la hiérarchie sur l'aptitude d'un geste ou d'une prière à traduire les sentiments religieux qu'éprouvent nos contemporains. Nous avons d'ailleurs vu apparaître dans la liturgie pascale des rites nouveaux, plus expressifs pour le monde moderne, tels la procession des Rameaux en l'honneur du Christ-Roi et le renouvellement des engagements du baptême.

Cependant, quand l'Église donne l'appui de son autorité à un geste rituel quel qu'il soit, celui-ci se charge d'une valeur sanctifiante pour tous les fidèles. Toutes les cérémonies liturgiques font partie d'un ensemble entourant la célébration des sacrements et particulièrement celle de l'Eucharistie. De ce fait, elles sont des « sacramentaux », c'est-à-dire qu'elles deviennent des sources de grâces *ex opere operantis Ecclesiae*.

De plus, il faut remarquer la simplicité de la plupart des symboles liturgiques traditionnels : lumière, eau, pain, vin, etc. Également noter leur universalité et leur permanence. Sans doute ni cette universalité, ni cette permanence ne sont-elles absolues, mais peut-on facilement trouver des symboles meilleurs répondant aux mêmes conditions? Il faut se garder de confondre le symbole liturgique avec les symbolismes spontanés et changeants utilisés dans la vie quotidienne. De toute façon, et si simple soit-il, le symbole liturgique ne pourra pas toujours être immédiatement parlant[2].

Dès lors, on ne peut attendre de la liturgie qu'elle contienne entièrement sa propre initiation. La catéchèse liturgique, particulièrement indispensable aujourd'hui, restera nécessaire aussi longtemps qu'existera la liturgie elle-même.

Des offices bien célébrés.

Beaucoup de membres du clergé furent profondément dépaysés par les rubriques fort nouvelles et parfois compliquées du récent *Ordo Hebdomadae Sanctae*. Ce fut particulièrement le cas de ceux qui n'avaient jamais réalisé auparavant la Vigile pascale.

2. Il faut surtout ne pas confondre le symbole, qui est un signe poétique, à résonances multiples, avec un signe rationnel à signification délimitée et immédiate. Ce dernier, peut-être plus clair, a beaucoup moins de vibration. Il est un équivalent très court de la réalité, à laquelle il n'ajoute rien, au contraire. Vouloir, en liturgie, des symboles clairs, adaptés, immédiats, c'est en réalité supprimer tout langage symbolique, en le remplaçant par quelque chose de comparable aux signaux Morse ou au javanais. (N.D.L.R.)

Il faut ajouter que la publication tardive de l'*Ordo* ne laissa que fort peu de temps pour une préparation sérieuse. Tout ceci excuse certaines maladresses ou même des médiocrités dans la célébration des offices.

Néanmoins, il faut bien reconnaître que bon nombre de prêtres ne possèdent pas à un degré suffisant ce sens de la célébration liturgique, cette intelligence du Cérémonial, qui leur permettraient de donner aux offices le style et l'atmosphère qui leur conviennent. Ceci est pourtant fort important, non seulement pour eux-mêmes, mais également pour les grands clercs qui les assisteront à l'autel de préférence aux acolytes trop jeunes. Ces jeunes gens devront recevoir, non seulement les très nécessaires leçons et répétitions de rubriques, mais surtout une éducation liturgique qui leur donne une juste idée de la dignité du culte ecclésial. Il en sera de même pour les lecteurs ou les commentateurs. Ne négligeons pas non plus la formation liturgique des chorales et scholas qui n'ont pas pour tâche de réaliser une bonne prestation artistique, mais d'entraîner la foule au chant pour les pièces les plus simples et de lui proposer la méditation des morceaux plus difficiles.

L'expérience de 1956 aura porté des fruits appréciables si tous les membres d'une paroisse, prêtres et laïcs, ont mieux pris conscience que la liturgie de l'Église ne se développe naturellement que dans un cadre ample et digne. N'est-elle pas, en vérité, une symphonie dans laquelle les efforts de tous, célébrant, diacre, ministres, chorale et peuple, se complètent et s'harmonisent pour rendre gloire à Dieu? Dans cet esprit, il faut noter comme particulièrement heureuse l'initiative prise dans plusieurs paroisses d'inviter et d'encourager les religieuses à se joindre à la communauté paroissiale pour les jours saints. Pour beaucoup qui assistent habituellement aux offices dans leur chapelle, ce fut la découverte de la grandeur de la liturgie de l'Église et de son caractère profondément communautaire, réalités dont elles avaient quelque peu perdu conscience.

Il faut malheureusement constater et admettre que ce déploiement naturel des offices est difficilement réalisable dans les petites paroisses où le prêtre isolé ne dispose pas toujours de l'équipement et de l'aide indispensables. Il est même parfois impossible lorsqu'un curé seul a la charge de plusieurs dessertes.

On voudrait, pour pouvoir résoudre ces difficultés, voir se multiplier les collaborations non seulement entre les membres du clergé, mais également entre les paroisses favorisées et celles qui le sont moins. Une aide mutuelle entre prêtres, semblable à celle qui existe pour les enterrements, permettrait souvent

d'assurer une meilleure célébration. Voici ce qu'écrit à ce propos un curé de région rurale :

> Nous avons décidé de nous aider pour les offices des vendredi et samedi; pour le jeudi, chacun chez soi, car la cérémonie est moins compliquée. Le vendredi et le samedi saints j'ai commenté l'office à la paroisse voisine et le curé voisin vint chez moi pour faire la même chose. Une seule difficulté à ce système : les offices ne peuvent avoir lieu à la même heure. Mais cette difficulté fut largement compensée par le bien fait aux paroissiens qui peuvent ainsi mieux s'unir aux cérémonies (Cité par *Évangéliser*).

Cette double célébration est-elle vraiment nécessaire lorsque les petites paroisses sont très rapprochées? Faut-il célébrer les offices des trois jours dans la même église lorsqu'on en a plusieurs à desservir? On ne peut évidemment donner ici une réponse valable en tous lieux et en toutes circonstances. Cependant, s'il est possible d'organiser un service d'autocars, qui ne voit l'avantage de rassembler dans un même lieu des chrétiens d'une région peu peuplée, pour qu'ils s'édifient mutuellement dans la participation à une liturgie vraiment ecclésiale?

Importante aussi est l'aide que peuvent apporter des « équipes liturgiques », formées de jeunes gens et de membres d'A. C., et envoyées aux paroisses déshéritées par d'autres paroisses plus heureuses. Certaines paroisses urbaines ont fait ainsi le sacrifice de collaborations parfois précieuses en faveur de communautés plus pauvres en moyens. Il faut souligner que cet envoi lui-même n'aura guère d'utilité si on n'a pas donné auparavant une initiation spéciale aux membres de ces équipes.

Il faut enfin signaler l'aide que les collèges peuvent apporter aux paroisses par la formation liturgique appropriée de leurs élèves :

> Dans les établissements secondaires libres, un travail de préparation de grands élèves et de grandes élèves a été réalisé de façon que, de retour dans leurs propres paroisses, ils puissent aider plus efficacement leur curé. L'utilisation de ces jeunes bonnes volontés a été très variable : chants, lectures, service à l'autel, vente de brochures. Mais cela a surtout permis d'établir un lien entre les maisons d'éducation et les paroisses : ce qui n'est pas négligeable (Chartres).

On le constate : au sein d'une même paroisse aussi bien qu'entre paroisses diverses, la célébration de la semaine sainte doit être une œuvre commune de toutes les forces vivantes. Ce rassemblement des chrétiens dans la célébration liturgique nous rappelle que l'Église est la réunion des enfants de Dieu, fondée sur le mystère pascal.

Le dimanche des Rameaux

Les artisans de la réforme de la semaine sainte ont heureusement rendu au deuxième dimanche de la Passion son véritable sens en donnant au peuple de Dieu l'occasion de proclamer la royauté messianique de Jésus. Auparavant, l'aspect glorieux de ce jour s'était presque totalement effacé. La procession triomphale des Rameaux s'était le plus souvent changée en un cortège dérisoire. Certains fidèles se figuraient ou racontaient par boutade que, ce jour-là, le prêtre était mis à la porte de son église. Dans la plupart des régions, la coutume de planter les rameaux sur les tombes, qui devrait symboliser l'espérance en la résurrection des chrétiens, n'était plus qu'un geste d'hommage, sans signification propre, à la mémoire des trépassés.

La liturgie renouvelée contraste étonnamment avec le passé puisqu'elle met l'accent sur la manifestation publique de foi que les fidèles doivent rendre au Seigneur Jésus.

La procession triomphale.

Plusieurs curés ont compris l'importance de ce changement et n'ont pas hésité même à bouleverser l'horaire des messes pour permettre un vrai rassemblement paroissial dans la procession.

Pour rendre à celle-ci son caractère de marche triomphale, là où ce fut possible, on bénit les rameaux en dehors de l'église principale. Ceci était d'ailleurs suggéré par l'*Ordo*.

Un grand nombre de pasteurs ont utilisé cette idée.

> Dans beaucoup de paroisses, la bénédiction des rameaux eut lieu en un endroit situé à plusieurs centaines de mètres de l'église, chapelle annexe, croix ou lieu recueilli. La procession à travers les rues de la paroisse évoquait bien le cortège qui conduisit le Christ de Bethphagé à Jérusalem. Partout où l'on fit ainsi la procession à l'extérieur de l'église, on se félicite de l'impression obtenue sur les paroissiens (Belgique).

Il faut cependant constater que, en ville surtout, plusieurs obstacles empêchent de donner à la cérémonie toute l'ampleur désirable. Il faut d'abord noter le grand nombre des messes et leur succession nécessairement rapide. Il est également difficile en beaucoup de cas de trouver un lieu de rassemblement des fidèles autre que l'église. Comment enfin réaliser un véritable cortège dans des rues encombrées par la circulation ?

La bénédiction des Rameaux eut donc lieu, la plupart du temps, au chœur ou dans le porche et seul le clergé, accompagné de quelques acolytes, fit la procession. Malheureusement, celle-ci perd, par le fait même, ce caractère d'acclamation triomphale que recherche sa restauration. Il serait souhaitable que toute la foule sorte de l'église et en fasse au moins le tour avant d'y rentrer pour représenter la venue de Jésus et des Juifs dans la ville sainte. Cependant il faut craindre que ces allées et venues n'évacuent le rite de la procession et ne frisent le ridicule. Dans l'impossibilité d'organiser un cortège, le curé d'une paroisse ouvrière, pensant à juste titre que le prêtre représente le Christ (puisque lui seul ne porte pas de palme), traversa solennellement les rangs des fidèles tandis que ceux-ci agitaient leurs rameaux en chantant *Hosanna in excelsis*. Cette solution, qui n'est certes pas prévue par l'*Ordo*, peut sembler naïve et prêter à sourire; mais il faut reconnaître que dans ce cas concret elle semblait vraiment adaptée à la situation de cette paroisse.

La plupart du temps, les fidèles apportent eux-mêmes leurs rameaux. Certains essais de mise en commun ont été tentés. Mais la distribution, possible dans les petites paroisses, devient très difficile dans les grandes et risque d'allonger démesurément la cérémonie. Il est alors préférable que le célébrant passe dans les rangs des fidèles pour bénir leurs palmes, à moins qu'on ne préfère distribuer celles-ci au cours de la mise en route de la procession, par petits paquets que les assistants se partagent fraternellement.

Plusieurs curés déplorent le choix des chants indiqués ou proposés par l'*Ordo* :

> Si l'on veut chanter ces antiennes et ces psaumes, on ôte à la cérémonie le caractère populaire que demandent par ailleurs les rubriques (Angers).

Aussi la réaction spontanée de plusieurs pasteurs fut de proposer, du moins pour la procession, d'autres chants mieux connus de leurs paroissiens. Leur attitude est d'ailleurs conforme aux rubriques qui prévoient l'utilisation d'un *cantus in honorem Christi Regis*. Pour donner à cette manifestation d'hommage au Christ Messie son vrai visage de fête, il fallait de toute évidence que toute l'assistance puisse chanter. On utilisa notamment certains cantiques connus, tels que *Nous voulons Dieu*, *Christus vincit* ou le *Benedictus* de Barros. Les prêtres qui usent de cette latitude de l'*Ordo* doivent être rigoureux dans le choix de leurs chants. Pour l'entrée à l'église, certains remplacèrent

l'*Ingrediente*, trop difficile, par le psaume 23 avec l'antienne « Ouvrez-vous, portes éternelles ».

Le sens de la messe.

En raison de la lecture de la Passion qu'elle contient, on a souvent assombri le climat de la messe du jour, en l'opposant ainsi violemment à la procession qui la précède. Les commentaires n'ont-ils pas développé à l'envi l'histoire du peuple juif condamnant demain celui qu'il avait acclamé aujourd'hui ?

On peut se demander d'abord si l'affliction des fidèles est bien le but poursuivi par cette lecture. Suivant les paroles mêmes de Jésus aux disciples d'Emmaüs, « il fallait que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire » (Luc, 24, 26). La gloire de la Résurrection a rejailli sur la Passion qui l'a précédée et que nous qualifions volontiers de bienheureuse : *Beatae Passionis*. De plus, le dimanche est le jour du Seigneur ressuscité, et celui des Rameaux ne fait pas exception à la règle. Dès lors, la proclamation liturgique du récit de la Passion doit, dans sa solennité, marquer ce caractère glorieux. Le même mystère d'abaissement et de glorification du Christ nous est d'ailleurs présenté par l'épître (Philip., 2, 5-11), tandis que l'oraison demande comme une grâce de suivre le Christ dans son mystère pascal.

Tout ce que nous venons de rappeler fait partie de la catéchèse chrétienne la plus essentielle et doit être expliqué aux fidèles. Le commentateur profitera pour le faire du moment creux qui sépare la fin de la procession et le début de la messe, tandis que le prêtre change d'ornements. Il est possible aussi de souligner le lien qui existe entre le sacrifice de la croix et celui de l'autel. On peut enfin montrer comment la communion au Christ mort et ressuscité doit parfaire dans les cœurs des fidèles tout l'enseignement proposé par la solennité liturgique.

La visite au cimetière.

En certaines régions, le port des rameaux sur les tombes, pratique louable en soi, mais souvent mal comprise, paraît aux yeux des fidèles l'acte le plus important de la journée et détourne leur attention de sa signification réelle. Beaucoup de prêtres ont compris que la supériorité de la fonction liturgique sur les dévotions privées est une sorte de postulat de la réforme de la semaine sainte. Ils devaient donc ramener leurs paroissiens à

une plus juste conception des choses en insistant sur le caractère triomphal des Rameaux au détriment de l'ancien aspect funèbre du jour. Pour mieux montrer leur volonté de rompre avec le passé, quelques pasteurs se sont abstenus de conduire la procession sur les tombes. Cette solution radicale nous semble regrettable, car elle néglige une occasion facile de catéchiser un public parfois assez vaste de non-pratiquants pour lesquels cette visite est un dernier geste de religiosité.

D'autres initiatives nous paraissent plus heureuses. Ainsi, en plusieurs endroits, la visite au cimetière fut-elle placée au point de départ de la procession liturgique et parfaitement intégrée à la solennité :

> De nombreux curés ont convoqué les fidèles à un lieu autre que l'église paroissiale, la plupart du temps au pied de la croix centrale du cimetière, but traditionnel de la procession (Angers).

Dans une région déchristianisée, où bon nombre de ceux qui assistent à la bénédiction des rameaux quittent l'église avant la messe pour se rendre directement au cimetière, on profita de leur présence occasionnelle pour faire une brève catéchèse et les inviter à participer au Saint-Sacrifice. Il est relativement facile, après avoir expliqué la signification des rameaux, de montrer que l'Eucharistie est plus encore le « sacrement » de l'immortalité (Jo., 6, 48-57).

Le jeudi saint

La messe chrismale.

Dans les grandes villes, l'absence d'office le matin fut surtout remarquée par les chrétiens peu fervents ou mal informés, qui ne trouvèrent pas de reposoir dans les églises comme les autres années. Peut-être eurent-ils quelque peu l'impression qu'on « changeait la religion ». Ce « chômage » des églises paroissiales fournit heureusement l'occasion d'un rassemblement pour la *Missa Chrismatis* du clergé et même des laïcs autour de leur évêque. Beaucoup de diocèses ont fait cet effort, et nombreux sont les prêtres qui répondirent à l'invitation de leur chef. La célébration à la cathédrale a l'avantage de mettre en évidence les liens existant entre les paroisses et leur église-mère. Elle peut être aussi une prédication vivante de l'unité hiérarchique du sacerdoce.

Pour associer plus étroitement leurs paroissiens à leur évêque,

certains curés ont, au début de la messe du soir, organisé la réception solennelle des saintes huiles.

Apportées dans la procession d'entrée, les saintes huiles furent placées en évidence dans le sanctuaire pendant la messe, marquant le lien de la paroisse à l'église diocésaine et à son pontife (Angers).

D'autres préfèrent insister sur le rôle des saintes huiles dans l'administration des sacrements. Ils choisirent de les présenter au célébrant dans une très brève paraliturgie, avant les baptêmes de la Nuit pascale.

Missa in Coena Domini.

Chacun sait le grand nombre de chrétiens qui se pressèrent dans les églises le soir du jeudi saint. A la campagne autant qu'en ville, la *missa vespertina in coena Domini* obtint le plus grand succès. La piété eucharistique en est certainement la cause. Mais il faut ajouter que cette messe du soir fut, de toute la semaine sainte, l'office le plus accessible aux travailleurs. (L'affluence du vendredi saint n'a pas égalé celle du jeudi en raison de l'heure limite imposée par le Décret, à laquelle vinrent s'ajouter les difficultés du jeûne eucharistique.) Ce serait une grave erreur pastorale de ne pas tenir compte dans le choix d'un horaire des possibilités de libération du milieu populaire. En ville, et spécialement en banlieue, là où la majorité des travailleurs rentrent très tard chez eux, des curés nous ont confié leur projet de reculer la messe du soir vers 20 h. 30 ou 21 heures, en entendant l'horaire prescrit de l'heure solaire. A la campagne, à la saison des travaux, les fidèles ne sont guère libres avant la nuit. Ici encore, il faudra tenir compte des contingences locales pour fixer une heure qui permette la présence de tous à ce rassemblement paroissial.

Peut-on aussi espérer une simplification et un adoucissement des lois du jeûne eucharistique? Du moins souhaitons-le pour faciliter davantage l'accès de la communion à ceux qui travaillent.

On admire les hommes qui ont eu le courage de s'abstenir de vin toute la journée pour pouvoir communier. Mais la plupart du temps, surtout à la campagne, on constate que l'absence totale de boissons alcoolisées en dehors des repas est une exigence trop lourde pour des travailleurs, et de ce fait les communions d'hommes n'ont pas été aussi nombreuses qu'on aurait été en droit de l'attendre (Angers).

La célébration de la charité fraternelle.

La messe du jeudi saint n'est pas seulement le mémorial de l'institution de l'Eucharistie. Parmi les chrétiens, elle doit éveiller un climat d'union et de fraternité, semblable à celui que Jésus, à la Cène, créa parmi ses disciples par ses recommandations et son geste de dévouement. Les durs reproches que, dans l'épître, l'Apôtre adresse aux Corinthiens, sont toujours d'actualité. En effet, les fidèles ne peuvent célébrer dignement le repas du Seigneur sans une charité effective. C'est ce que l'homélie doit rappeler. Peut-être faudrait-il insister particulièrement en cette circonstance sur le pardon des offenses? Pour créer ce climat fraternel, deux moyens sont proposés officiellement par les rubriques : le lavement des pieds et la quête.

Toutes les paroisses n'ont pas réalisé le premier, car, comme nous l'avons dit plus haut à propos des symboles dans la liturgie, il suppose une initiation préalable. Il ne faudrait cependant pas exagérer la difficulté[3]. Dans les églises où le lavement des pieds eut lieu, prêtres et laïcs témoignent généralement de leur satisfaction. Certains curés se sont contentés de reproduire le geste du Christ à la façon d'un spectacle. Tandis que le célébrant au chœur lavait les pieds de douze acolytes, un diacre lisait le texte des antiennes ou entraînait la foule dans un cantique sur la charité. Combien plus impressionnant fut le geste du pasteur qui lava les pieds de douze militants adultes d'Action catholique. Le rite signifia vraiment l'union profonde de tous ceux qui dans la paroisse travaillent à l'établissement du règne de Dieu.

Si le lavement des pieds ne fut pas accompli dans toutes les églises, la quête à l'intention d'une œuvre charitable fut au contraire faite partout. Sans doute, un grand nombre de chrétiens n'ont pas suffisamment perçu la relation entre ce geste et le mystère de ce jour. Dans les célébrations futures du jeudi saint, la tâche principale restera de faire comprendre aux fidèles le lien profond entre l'eucharistie et la charité fraternelle.

A propos de la communion, remarquons que le nouvel *Ordo* prévoit le chant des psaumes 22, 71, 103 et 150 avec la répétition de l'antienne. Pour les diocèses qui ont la coutume de chanter en langue nationale pendant la procession de communion, il va sans dire que, dans la mesure du possible, les prêtres tiendront compte de l'indication des psaumes pour le choix de

3. La difficulté nous paraît tout à fait minime, du fait qu'il s'agit de reproduire non pas n'importe quel geste de la vie antique, mais *un geste du Christ*, consigné dans l'Évangile, et que le Christ lui-même nous a ordonné d'imiter. (N.D.L.R.)

leurs chants ce jour-là. En tout cas, il faut favoriser partout l'instauration, parfaitement possible, de la procession de communion.

Reposoir et adoration.

L'adoration suivant la messe, il faut évidemment laisser aux chrétiens le temps suffisant de rentrer chez eux pour manger, avant d'organiser une veillée de prière. En milieu rural, là où les distances sont longues, il est quasi impossible de demander aux fidèles de revenir à l'église le soir même pour une adoration. Il serait souhaitable de prolonger la messe par une veillée très brève au reposoir. De larges extraits du discours de Jésus après la Cène, entrecoupés de quelques chants, peuvent en former l'armature. Il est utile de rappeler la nécessité de ménager des temps de silence et d'inviter les fidèles à la prière personnelle. Les manifestations communes de piété ne peuvent évacuer les oraisons secrètes.

Terminons-en avec le jeudi saint en signalant le problème des enfants. On a eu la surprise de constater qu'alors que les petits étaient autrefois relativement nombreux à la messe du jeudi saint le matin, ils ont été absents à la messe du soir là où l'on n'avait pas pensé à eux. Certaines paroisses ont fait coïncider la communion privée des enfants avec la messe *in coena Domini*. Beaucoup de parents vinrent ainsi se joindre à leurs petits et communièrent ce soir-là. Mais tous les enfants ne font pas chaque année leur communion privée! L'idéal est évidemment que les enfants accompagnent leurs parents ou d'autres membres de la communauté paroissiale. Ceci n'est pas toujours possible, et il conviendrait en certains cas d'envisager la célébration d'une messe spéciale vers dix-sept heures, en adaptant la catéchèse liturgique à l'âge des participants.

Le vendredi saint

L'heure de l'office.

Si l'on compare le grand nombre des fidèles qui participèrent à l'office de l'après-midi à la maigreur des assemblées matinales d'autrefois, nul doute ne subsiste sur la valeur pastorale de la Réforme. Cependant, comme nous l'avons déjà signalé plus haut en parlant de l'horaire du jeudi saint, l'heure limite fixée pour la célébration n'a pas suffisamment permis l'accès des travailleurs à la cérémonie. Cette limite s'explique par la volonté

du Saint-Siège, exprimée dans le Décret de respecter dans les offices les heures correspondant aux événements commémorés. La liturgie doit garder ce caractère de mémorial qui lui donne une résonance profondément humaine. Quand ils célèbrent un anniversaire qui leur tient à cœur, les hommes aiment se rappeler non seulement le fait, mais également les circonsatnces de temps et de lieux qui l'ont entouré.

Avant de demander à l'autorité hiérarchique un assouplissement universel de l'horaire, n'y a-t-il pas lieu d'attendre les fruits d'un certain effort des chrétiens pour se libérer plus tôt de leurs occupations professionnelles? Cet effort, ils le feront dans la mesure même où la participation à la semaine sainte leur paraîtra un fondement essentiel de leur vie chrétienne. Aux paroisses de leur en donner le désir. Nous croyons que la coutume pourrait s'introduire en quelques années, dans de nombreux bureaux et entreprises, de cesser le travail plus tôt le vendredi saint. En attendant, chaque évêque pourrait, s'il le juge opportun, demander au Saint-Siège quelques élargissements de l'horaire pour son diocèse.

Les lectures et la Passion.

Malgré l'attrait de la nouveauté, l'office du vendredi saint a semblé austère à beaucoup de chrétiens. Ne faut-il pas en chercher la raison dans le fait que, pas plus qu'à la messe du dimanche des Rameaux, les fidèles n'ont compris l'aspect glorieux de la Passion ? Celle-ci est l' « Heure » de la glorification de Jésus. Saint Jean, dans son récit, insiste sur la majesté du Christ souffrant, et nous le montre marchant librement vers son Père. Il est vrai que les lectures qui précèdent restent de compréhension difficile pour le peuple, et de ce fait ne le préparent guère à saisir la signification de la mort du Seigneur. Peut-être faudrait-il dans les catéchèses mieux indiquer le thème que développent les leçons et dégager leur lien avec le récit de la Passion : montrer par exemple comment l'agneau pascal, dont le sang arrache à la mort (Ex., 12, 1-11) est vraiment le Christ qui meurt en croix au soir de la préparation de la Pâque (Jo., 19, 30-31).

D'autre part, certains curés souhaiteraient porter des ornements rouges ou violets plutôt que des ornements noirs, qui suggèrent plus le deuil que le triomphe. Ce vœu semble légitime. Il est cependant possible de tirer parti de la réglementation actuelle. Si la couleur liturgique fait penser aux funérailles, pourquoi ne pas faire dans une homélie le rapport entre

la mort glorieuse du Christ et celle du chrétien qui doit en être l'imitation [4].

Les prières catholiques.

Après la proclamation de l'Évangile, tous les fidèles se sont associés aux supplications pour les besoins de l'humanité rachetée. Par les oraisons solennelles, bon nombre de nos chrétiens firent la découverte des préoccupations très larges de l'Église, en contraste avec les leurs, parfois quelque peu mesquines. Ils découvrirent également un rythme de prière collective où l'intention proposée est d'abord demandée par chacun des assistants dans un silence religieux et ensuite présentée au Père par le célébrant. Sans doute seront-ils heureux de retrouver aux messes dominicales la possibilité d'une participation active, semblable à celle qu'ils connurent à cette occasion? Serait-il possible de voir reprendre pendant l'année une partie de ces rubriques et respecter un temps de prière silencieuse avant la collecte? On pourrait également proposer au *Kyrie* ou durant l'offertoire quelques-unes des grandes intentions de prières catholiques du vendredi saint.

L'adoration de la Croix.

La plainte est unanime : la durée de l'adoration de la Croix a prolongé exagérément l'office et entraîné une certaine lassitude des fidèles.

> Dans chacune des deux principales paroisses de la ville, il y avait environ douze cents fidèles participants. Dans l'une avec une seule croix, il a fallu trois quarts d'heure de défilé, dans l'autre avec trois croix un bon quart d'heure (Morbihan).

Il y a donc une réelle difficulté à faire adorer la même croix par tout le peuple [5]. Comment y remédier? Notons que quelques instants plus tard, les participants seront de nouveau invités à quitter leur place pour s'approcher de l'eucharistie. Dès lors, ne serait-il pas intéressant d'étudier la possibilité de fusionner ces deux défilés successifs prévus par les rubriques? Ne pourrait-on reporter l'adoration des fidèles au même moment que la distribution de la communion? Seul le clergé adore-

4. Cf. l'article du P. Roguet, *La prédication de la mort*, *La Maison-Dieu*, 44, pp. 104-110.

5. Cet article était écrit lorsque la nouvelle ordonnance liturgique (cf. ci-dessus, pp. 10-16) a résolu ce problème. (N.D.L.R.)

rait donc au moment prévu actuellement pour tous. Après la récitation commune du *Pater*, chaque fidèle viendrait à la fois baiser la croix et recevoir le Corps du Christ. A la vénération de l'image succéderait donc l'union à la réalité. Outre le gain de temps, cette façon de procéder aurait l'avantage de faire mieux percevoir par les chrétiens le sens de la communion de ce jour : *Corpus quod pro vobis tradetur.* La réception de l'Eucharistie n'est-elle pas la meilleure participation aux fruits de la rédemption ?

Dans la plupart des paroisses, on engagea la foule à chanter des cantiques populaires à la Croix, tandis qu'elle défilait pour l'adoration. Pendant ce temps, le célébrant lisait en *a parte* les impropères. Il faut craindre que, dans l'avenir, on n'accepte trop facilement cette solution. Ces textes, d'une inspiration biblique remarquable, resteraient donc toujours inconnus des fidèles. Ceux-ci seront naturellement peu portés à les lire dans leur livret ou leur missel, si d'autre part on les invite à chanter autre chose. Le même problème se pose pour d'autres traits et cantiques de la semaine sainte[6]. Qu'il nous soit permis de signaler ici l'urgente nécessité pour les prêtres d'avoir à leur disposition des chants qui soient une transposition fidèle à l'esprit de ces pièces[7].

Les dévotions a-liturgiques.

Le choix de l'heure la plus commode pour tous les paroissiens et la mise en œuvre d'une participation intelligente et active n'épuisent pas la tâche pastorale qui nous incombe en ce jour. En raison de circonstances particulières, il arrive que des fidèles ne puissent se trouver au rendez-vous paroissial. De plus, il reste la masse des non-pratiquants. Certains d'entre eux n'oublieront pas que le Christ est mort ce jour-là et feront sans doute une visite à l'église. A leur intention, comme à celle de tous les fervents paroissiens, il peut être utile de dresser une croix au milieu du chœur. Il serait souhaitable de la garder voilée jusqu'à l'office, pour marquer l'importance de ce dernier. Quant au Chemin de Croix, si celui-ci ne nuit pas à la

6. Exemple : le premier Trait de l'office du vendredi saint (Habacuc, 3).

7. *Sous l'habit du mendiant*, texte de C. Sureau, musique de C. Rozier, Édition du Seuil, fiche H. 18. Ce chant des reproches, quoiqu'il soit très répandu, est une belle adaptation, mais assez indépendante. Que dire des essais de traduction que certains prêtres ont adaptés à la même musique ? Nous en avons sous les yeux un spécimen, dont nous faisons grâce au lecteur.

célébration liturgique, pourquoi le supprimer? Cette dévotion populaire attire souvent beaucoup de monde. Il importe avant tout de lui assigner dans l'horaire une place qui assure une large participation de la foule, tout en laissant la primauté à l'office.

Dans certains centres administratifs ou industriels, on le plaça parfois vers treize heures pour permettre aux travailleurs, ouvriers et employés, d'y être présents. Signalons aussi des essais de Chemin de Croix dans les rues, le soir, lorsque les chrétiens sont rentrés chez eux après la célébration liturgique. Les textes et commentaires employés doivent être adaptés à l'assistance et avoir un but missionnaire : persuader les auditeurs de leur rédemption nécessaire et possible. Mais autant que d'exhortations morales, les diverses stations doivent être l'occasion de catéchèses bibliques, qui aideront fidèles autant qu'indifférents à percevoir un peu mieux que le Christ a triomphé par la Croix.

La vigile pascale

Au cours des cinq premières années d'expérience, les paroisses qui réalisèrent la Vigile pascale devinrent de plus en plus nombreuses. Rappelons tout d'abord que, pendant cette période, le privilège de l'anticiper dans la soirée du samedi saint fut très limité. Par conséquent, là où le nouvel *Ordo Sabbati Sancti* était célébré, l'habitude de veiller la nuit de la Résurrection se créa peu à peu chez un nombre stable de fidèles. Ceux-ci ont donc acquis progressivement une meilleure compréhension du mystère de Pâques, par une familiarité avec les thèmes de cette liturgie et avec son cérémonial.

Le passage en 1956 du plan de l'expérience à la situation définitive obligea toutes les paroisses à la restauration de l'office pascal. Là où jusqu'ici il n'avait pas encore été adopté, celui-ci connut une affluence, inférieure à celle des jeudi et vendredi saints, mais très grande en comparaison du petit public des anciennes et longues célébrations du samedi matin. Ainsi certains fidèles viennent donc seulement de faire la découverte de la Vigile. Dès lors, ils en sont encore au stade de la première initiation, alors que d'autres sont formés par plusieurs années de fidélité. Bien que la situation des paroisses soit très inégale, certaines difficultés demeurent cependant pour toutes. Nous voudrions ici quelque peu les éclairer.

La compréhension des textes.

Signalons en premier lieu la longueur de certains textes chantés, tels que le *Praeconium pascale* et la bénédiction de l'eau baptismale.

> L'*Exultet* est trop plein d'enseignements pour qu'on puisse le saisir au vol en suivant le texte sur son livret. Il serait souhaitable de couper le chant pour y introduire quelques mots de commentaire, ouvrant aux auditeurs les arcanes de ce trésor (Paris).

Ce qui est vrai de l'*Exultet* l'est également de la bénédiction de l'eau. Pourquoi ne pas profiter des arrêts nécessités par les gestes du célébrant pour expliquer brièvement les symboles? Cependant, ni pour l'*Exultet*, ni pour la consécration de l'eau, on ne pourrait traduire en quelques mots tout le mystère de Pâques et du baptême. Les interventions du commentateur ne peuvent être que le bref rappel d'une initiation plus détaillée qui doit avoir eu lieu antérieurement. Les veillées de Carême nous donnent l'occasion de réaliser cette préparation, en développant devant les fidèles les thèmes bibliques qui forment la base de ces textes magnifiques.

Baptême et profession de foi.

La célébration des baptêmes d'adultes trouve sa vraie place au cœur de la Vigile pascale. Lorsqu'un catéchumène se présente dans une paroisse, c'est à cette date qu'il faut fixer son baptême. Le Carême et la semaine sainte forment le temps de préparation le plus indiqué pour le candidat. L'office de la Vigile n'en sera pas allongé, puisque les cérémonies préparatoires ont déjà eu lieu le samedi matin. Elles peuvent être accomplies par un prêtre différent du célébrant de la Nuit pascale.

Faut-il baptiser des enfants? Certains s'y opposent. Il est vrai qu'il n'est pas facile de faire apporter l'enfant en pleine nuit. Il nous semble qu'une paroisse, habituée à célébrer chaque année des baptêmes d'adultes pendant la Veillée ne doit pas les remplacer par celui d'un enfant lorsqu'il n'y a pas d'adulte présenté. Il vaut mieux laisser les fidèles sur leur faim et leur faire sentir que l'adjonction de nouveaux membres à l'Église est une grâce à mériter par la communauté paroissiale. Notons cependant qu'une paroisse qui débute dans la liturgie renouvelée, surtout si elle se situe en région de chrétienté traditionnelle, n'aura pas souvent l'occasion de procéder à un baptême d'adulte. Celui d'un enfant peut alors aider à comprendre le

caractère pascal de ce sacrement. C'est, dans l'initiation des chrétiens au mystère de Pâques, une étape qui prépare un dépassement dans un baptême d'adulte accompagné d'une confession personnelle de la foi. Témoins de la collation du sacrement, les assistants se sentent plus engagés à renouveler eux-mêmes les vœux de leur baptême.

Certains prêtres ont pensé que ce serait là le moment idéal pour la profession de foi des enfants.

> Un curé de campagne a fait coïncider les communions solennelles avec la Veillée pascale depuis deux ou trois ans. Le semaine sainte se passe en retraite (Troyes).

Dans les villes et les régions industrielles, l'exemple de ce curé ne nous semble malheureusement pas imitable. La préparation des enfants, souvent nombreux, y demande trop de travail dans une semaine par ailleurs surchargée. En revanche, il est souvent possible et même souhaitable de convoquer les « renouvelants ». Ces enfants qui ont fait leur communion solennelle l'année précédente prononceraient leurs vœux en présence de tous les paroissiens et avec eux. L'année suivante, ils se joindraient naturellement à leurs aînés. Chaque année, les communiants seraient ainsi soutenus dans leur persévérance par la perspective de ce renouvellement solennel, qui les introduirait dans la communauté paroissiale adulte.

Les anticipations abusives.

Un certain nombre de paroisses ont demandé à l'Ordinaire la faculté d'anticiper la Vigile le samedi soir. Parmi les motifs indiqués, il faut faire une discrimination. L'on comprend facilement, par exemple, qu'un prêtre seul et âgé souhaite célébrer dans la soirée, en raison du surcroît de fatigue que lui occasionnerait l'office au milieu de la nuit. Mais il n'est pas souhaitable qu'un curé chargé de plusieurs territoires s'impose deux célébrations, l'une à vingt heures, l'autre à vingt-trois heures. Plusieurs évêques ont même déconseillé ce cumul. Comme nous l'avons déjà fait remarquer au début de cet article, il vaudrait mieux réunir les fidèles des diverses paroisses dans une seule église. D'autre part, beaucoup de pasteurs avouent avoir demandé la permission d'anticiper dans le but d'obliger les fidèles à revenir à la messe le lendemain. On conviendra que pareille requête n'est pas justifiée. En fait, tous les prêtres qui ont fait l'office dans la nuit constatent que la majorité des chrétiens reviennent le matin de Pâques à la grand-messe. Certes, à

la messe de communion des hommes, les meilleurs paroissiens sont absents et ne peuvent encadrer les « pascalisants ». Cependant ne pourrait-on pas créer petit à petit un mouvement d'opinion qui entraînerait ces derniers à faire leurs Pâques durant la Vigile ?

> La célébration à 20 heures donne aux fidèles l'impression d'une messe du soir, précédée d'un prélude assez lourd. La célébration en pleine nuit garde à la veillée sa signification. Celle-ci sera gravement compromise et l'éducation rendue difficile, si l'habitude devait se répandre de célébrer la veillée dans la soirée (Belgique).

Nous faisons nôtre le sentiment de ce prêtre et souhaitons, pour l'avenir de la réforme liturgique, que l'anticipation de la Vigile pascale reste une exception.

*
* *

Fondés sur l'expérience acquise en 1956, des vœux venus de partout ont été adressés au Saint-Siège. Citons notamment parmi ces demandes l'élargissement de l'horaire du vendredi saint, la simplification des lois du jeûne eucharistique, la faculté de distribuer la communion aux malades le jeudi saint, la permission de communier à la Vigile pascale célébrée la nuit et également pendant la journée de Pâques.

Attendons avec confiance les mises au point nécessaire. Elles peuvent porter sur des éléments importants de la célébration. Ce n'est pourtant plus d'elles que dépend essentiellement le succès spirituel de la nouvelle semaine sainte, mais de la compréhension accrue du mystère pascal que chaque pasteur doit communiquer à son troupeau.

Clément Delavie, o. p.

Réflexions sur la pastorale du Carême

Vers la célébration pascale

Le Carême est tout orienté vers Pâques. Précisons bien : il n'est pas une occasion de préparer Pâques, il est *la* préparation, plus exactement l'*initiation* à la célébration pascale.

Célébrer : qu'est-ce à dire? Il faudra sans doute plusieurs générations pour que ce terme reprenne pour nous toute sa densité : une telle découverte se confond avec celle de la vie liturgique dans son réalisme.

Il ne s'agit pas d'abord d'accomplir des rites. La Nuit pascale comportait quelques nouveautés, mais sa plénitude et le caractère essentiellement « mystérique » de ses lectures et de ses préfaces de bénédiction (cierge pascal, eaux baptismales), le concret aussi de la rénovation des engagements du baptême (et surtout, éventuellement, d'un baptême même) exigeaient une catéchèse biblique. Il n'est pas sûr que la réforme de la semaine sainte ait fait faire un pas en avant dans ce sens; on pourrait même penser le contraire. Devant l'importance des changements, la tentation est grande d'orienter tout l'effort vers deux points : la préparation aux nouveaux détails cérémoniels, l'acceptation par les fidèles d'un bouleversement de leurs habitudes. On a apprécié la bonne volonté du peuple chrétien en face de la réforme. De fait, les rouages sont dérouillés, les muscles engourdis par les routines se sont assouplis. Mais qu'allons-nous proposer? Un nouveau ritualisme?

Ne réduisons pas la difficulté. Parce que nous n'avons plus, depuis des siècles, l'*habitus* liturgique, les rubriques nous apparaissent lourdes et compliquées. Et, pour les mêmes raisons, il est nécessaire que nous y prêtions davantage attention et y soyons plus fidèles. L'importance d'une préparation matérielle ne

peut être négligée. Mais si elle doit faire de nous des automates bien réglés, nous aurons perdu notre temps. Il ne s'agit pas seulement ici des fidèles. Combien de prêtres ont cherché d'abord, dans les journées organisées à leur intention, la solution de quantité de problèmes pratiques qui leur apparaissaient à la lecture du nouvel Ordo! Et qui oserait le leur reprocher? Comment ne pas comprendre l'affolement d'un curé devant la complexité (au moins apparente, pour les raisons dites plus haut) de toutes ces cérémonies? Mais combien plus fructueuse a dû être la préparation qui, çà et là, s'est faite dans le cadre d'une récollection sacerdotale. Il ne s'agissait plus alors de passer d'un robot à un autre robot, mais de découvrir les valeurs de vie exprimées à travers les rites.

La célébration doit être vécue par la foule et d'abord par les prêtres. Nous réagirons d'emblée, peut-être, contre une tentation des fidèles cultivés, voire de religieuses (Huysmans et ses personnages, par exemple, n'y ont pas toujours échappé) : s'arrêter un peu trop au caractère d'antiquité, de beauté, de solennité de la liturgie rénovée. Mais il y a un autre écueil. La liturgie de Noël est incontestablement plus populaire que celle de la semaine sainte. Ce n'est pas toujours un avantage. Beaucoup de sentimentalisme et de folklore entre dans cette popularité. Pente glissante : souvenons-nous des curés qui ont parlé à leurs paroissiens de la « messe de minuit de Pâques ». S'il faut retrouver une expression populaire à l'intérieur même de la liturgie, si la procession des Rameaux, par exemple, est susceptible d'acquérir ce caractère, ce ne sera qu'à condition de développer une foi réelle et plus consciente[1].

Le décret *Maxima Redemptionis nostrae mysteria* nous rappelle que la valeur des rites rénovés ne tient pas tant à leur dignité unique qu'à leur puissance sacramentelle et à leur efficacité pour alimenter la vie chrétienne.

Les sacrements sont les sacrements de la foi; aux rites, gestes de Dieu et gestes de l'Église, doit répondre une foi vivante. Nous retrouvons là l'exigence d'une catéchèse, d'une entrée plus profonde dans le mystère. Conférences, articles de journaux, projections, ne suffisent pas. La tradition de l'Église nous a appris que c'est au contact de la Parole de Dieu, dans un contexte de prière, que se réalise une telle *initiation*.

1. On pourrait dire, semble-t-il, que la nécessité de mises en scène plus ou moins spectaculaires, telles qu'on les voit dans certaines paraliturgies ou même liturgies dites vivantes, est inversement proportionnelle à la qualité de foi authentiquement chrétienne que l'on cherche à susciter ou que, de fait, on suscite.

La retraite pascale.

Nous mettrons longtemps à nous débarrasser totalement de la conception de ces retraites, destinées à rattraper les tièdes pour les amener à faire confession et communion pascales, à « remplir leur devoir pascal ». Mais ce *devoir* est pour tous. C'est toute l'Église qui, pendant cette longue retraite, doit ressourcer, redécouvrir avec plus de profondeur et d'émerveillement sa nature pascale. Ce sont tous les chrétiens qui, individuellement et collectivement, doivent reprendre conscience de leur baptême et de ses exigences.

Que les retraites pascales proprement dites (qu'il ne faut pas nécessairement supprimer, nous le dirons) abordent chaque année un thème nouveau, choisi spécialement en fonction des besoins du public invité, c'est normal. Mais il faut aussi qu'elles soient marquées par ce caractère commun : présenter, sous une de ses multiples facettes, le mystère pascal dans notre vie.

On pourrait se demander d'ailleurs si cela n'est pas vrai de toute retraite, de tout approfondissement, que le sujet en soit la prière, le mystère de la Trinité, etc. En tous cas, à ce moment, aucune hésitation n'est possible, et il faudra s'orienter résolument dans ce sens, sous peine de faire un travail hétérogène à la célébration du Carême.

Il y a plus. Maints groupements ou cercles d'études abordent méthodiquement pendant l'année un sujet de spiritualité ou de culture religieuse. Ne serait-ce pas l'occasion de nouer ce sujet autour de ce qui est son centre véritable — si du moins ce sujet est authentiquement chrétien — : la Pâque.

Ce qu'il faut, c'est réviser notre vie à la lumière de notre engagement dans le mystère du Christ mort et ressuscité. Le contenu de notre foi est structuré, totalisé dans la Pâque du Verbe incarné, dont l'économie du salut n'est que le déploiement; nos mœurs chrétiennes sont commandées par l'être nouveau créé à notre baptême; notre vie quotidienne comporte l'exigence d'un engagement et d'une prise de responsabilité dans le monde en tant qu'il est référé au Royaume. La variété de nos réflexions, de nos examens de conscience, de nos activités risque de nous le faire perdre de vue. Le Carême nous le rappelle, afin de nous rendre plus aptes à célébrer la Pâque : sans cette reprise de l'essentiel, nos gestes risquent d'être faux ou infantiles. A-t-on le droit de proclamer, le jour des Rameaux, la royauté du Christ, si l'engagement de vie n'est pas réellement orienté dans ce sens ? Peut-on dire que l'on contemple en vérité le Seigneur mort sur la Croix pour l'unité des hommes

et que l'on s'unit à lui par la communion, si l'on n'est pas engagé d'une manière ou d'une autre, selon sa vocation propre, dans l'œuvre de construction de l'Église ?

L'entraînement du Carême.

Lorsque le célébrant, au cours de la Nuit pascale, nous dira que nous avons terminé « l'entraînement » du Carême, c'est cela qu'il voudra dire; la réponse que sera notre rénovation des engagements du baptême, expression condensée de la foi avec laquelle nous aurons vécu le mystère dans la liturgie de l'*Hebdomada sancta*, sera de la même qualité que notre Carême.

S'entraîner, pour un sportif, c'est réviser soigneusement son matériel ou ses muscles, remettre de l'huile ou changer les pièces défaillantes, développer les éléments plus faibles de ses capacités physiques, étudier soigneusement si son « style » convient au but qu'il se propose. Le Carême, pour toute l'Église, est le temps de cette grande révision.

L'Église, ce n'est pas seulement le clergé. Mais c'est lui aussi. L'entraînement en question n'est pas à l'usage exclusif des fidèles. Déjà, chaque prêtre, avant d'être prêtre, est un baptisé : rappeler cette évidence n'est pas toujours inutile.

Mais au plan même de notre action pastorale, la révision s'impose. Nous faisons notre retraite annuelle, et nombre d'équipes sacerdotales prennent quelques jours pendant les vacances pour réfléchir sur leur travail commun. Le Carême pourtant, temps d'Église, est une période de grâce pour cela.

On nous demande chaque année, à l'occasion de notre retraite, de relire soigneusement les rubriques et de remettre au point notre manière de célébrer la messe. Ne pourrait-on penser que, pour notre vie paroissiale, la Quarantaine serait le moment favorable pour effectuer un travail analogue ? Temps de vie liturgique repensée et améliorée, temps où la qualité et la profondeur de chaque activité sont éprouvées et rectifiées, temps où prédication et catéchèse se dégagent de la routine qui sans cesse nous guette.

Il n'y a pas le Carême du vicaire-aumônier-d'Action-catholique et celui du vicaire-liturgiste-et-maître-de-chapelle. Peut-être cela peut-il nous rappeler que dans la pastorale il existe des fonctions particulières, non des spécialisations qui s'opposent. Repenser, et surtout revivre l'unité de l'équipe sacerdotale au delà des différences de caractère ou d'orientation, remettre en place une pastorale d'ensemble où chacun se situe exactement dans l'édification de l'Église, sans amoindrir son rôle, mais

sans mépriser ni négliger celui du voisin : le Peuple de Dieu et l'*ordo* de ses prêtres doit, pour célébrer la Pâque, avoir repris vigueur dans la diversité des ministères et l'unité de leur perspective.

S'il y a un prédicateur de Carême venu de l'extérieur, il devrait être un élément important de ce travail. Il n'est pas un commis-voyageur qui va tirer de sa serviette sa collection de sermons, fussent-ils de la meilleure qualité. Il est un prêtre qui vient s'agréger quelque temps à l'équipe sacerdotale, qui devient un vicaire supplémentaire de la paroisse, avec plus de loisir et plus de recul : ce qui lui permet d'aider ses frères dans le sacerdoce à mieux se comprendre, à repenser leur travail et à donner aux secteurs de leur action un renouveau de vitalité. Peut-être l'effet le plus profond et durable de sa présence viendra-t-il de ce contact fraternel et de ces échanges de vues renouvelés; peut-être aussi y découvrira-t-il lui-même, religieux ou prêtre détaché, son insertion plus exacte dans la vie de l'Église, et ce sera sa façon propre de se préparer à la Pâque.

Tout cela est une condition nécessaire pour que le Carême trouve sa juste place dans l'année. Il est un temps fort, et c'est normal. Mais on risque toujours d'en faire un temps tellement exceptionnel qu'il y aura, après Pâques, une chute verticale de la vitalité paroissiale. Le retour au calme, à la vie quotidienne de l'Église, n'est possible sans déchet que si l'entraînement intensif de la sainte Quarantaine a été pensé en fonction de la pastorale habituelle.

Le temps de l'Église.

Remise en place d'une pastorale d'ensemble, disions-nous. Cela implique davantage que l'ajustement réciproque de nos personnes et de nos œuvres paroissiales. L'Église ne s'identifie pas à une communauté locale bien intime et repliée sur elle-même, dont l'approfondissement consisterait à resserrer ses liens et sa vitalité propre. Il faut voir plus loin.

Tout d'abord, découvrir qu'un Carême d'Église ne se limite pas à un Carême paroissial — ni, à l'inverse, à celui d'une fédération d'Action catholique spécialisée. Il y a différentes manières d'être d'Église, et une récollection pascale de secteur jociste ou autre n'a rien que de très normal. Peut-être faudrait-il profiter de ce *temps d'Église* pour nous demander si nous, prêtres, ne cherchons pas trop à transformer en œuvres paroissiales des mouvements dont l'engagement même dépasse le cadre d'une

communauté à l'ombre de son clocher; pour susciter chez nos paroissiens fervents une remise en question de l'équilibre entre leur vie dans la paroisse et leur insertion dans le monde, particulièrement dans leur milieu providentiel. Mais, en revanche, des mouvements spécialisés — je pense à l'A. C. S., mais aussi au Scoutisme, aux groupes de foyers, etc. — n'ont-ils pas à prendre du recul par rapport à leur optique propre, pour se situer plus profondément dans l'Église, et ainsi découvrir un peu mieux l'importance de la communauté paroissiale et de sa vie dans tous les domaines, liturgique, charitable ou autre, dont ils ne peuvent se retrancher ni se désintéresser ?

Occasion pour les religieux et les religieuses de quitter leur chapelle — dans tous les sens du mot. Occasion pour les institutions d'enseignement de reprendre conscience que leur finalité propre n'est pas de former des chrétiens en soi, mais d'éveiller des membres vivants de l'Église : tel ce diocèse où tous les collèges ont pris contact avec les curés de leurs élèves afin de donner à ces derniers, durant le Carême, une préparation pratique (chants, etc.) directement orientée vers la célébration paroissiale de la semaine sainte.

On peut aller plus loin encore : découvrir l'Église dans la multiplicité organique de ses communautés locales avec qui on est réellement « en communion ». On a signalé qu'il n'est pas opportun de refaire les offices de la semaine sainte dans les diverses dessertes. Il y a donc souvent nécessité de grouper plusieurs paroisses : ce n'est pas forcément un malheur! Tout le monde est d'acord pour dire combien, en raison des circonstances sociologiques actuelles et de nos effectifs sacerdotaux, il s'impose de briser chez nos fidèles l'esprit de clocher : dans les lieux où la messe ne peut être célébrée qu'une fois par mois, les paraliturgies dominicales de remplacement — et même l'acrobatie demandée au desservant pour assurer à la sauvette l'office eucharistique en trois lieux successifs dans la même matinée, — ne sont que des solutions à courte vue. Si les hommes et les femmes de notre temps ont pris l'habitude de se déplacer et de se regrouper pour le marché, le cinéma, les manifestations sportives, il faudra également qu'ils en envisagent l'éventualité dans leur vie chrétienne, et acceptent de prendre les moyens de participer à l'assemblée du dimanche, même si elle ne se tient pas dans *leur* église. Le curé qui a groupé dans une unique Vigile pascale les fidèles de la paroisse principale et ceux de la desserte, malgré la présence d'un vicaire qui eût permis de dédoubler la célébration, n'a pas seulement donné plus d'éclat et de vie aux cérémonies : il a fait œuvre d'éducation pour l'avenir. Encore est-il nécessaire qu'une telle réalisation ait été

préparée psychologiquement et spirituellement, pour que les fidèles en tirent plein profit.

Découverte de relations inter-paroissiales. Non pas seulement d'une manière très large, dans un acte de charité comme celui d'équipes urbaines d'adultes, ou de grands élèves de collèges, allant, après une soigneuse préparation, contribuer à une belle liturgie de la semaine sainte dans des paroisses déshéritées. Mais, d'une façon plus précise, découverte du doyenné ou du diocèse. Tel groupe de curés a mis en commun ses problèmes, son répertoire de chants, ses formules de monitions liturgiques, a organisé des réunions cantonales d'enfants pour les préparer à la célébration pascale, a élaboré un programme de films fixes avec texte d'accompagnement enregistré sur magnétophone et sonorisation par un choix de disques — ensemble destiné à circuler entre les paroisses pour l'initiation des adultes : liaison d'un grand profit immédiat, sans doute; mais surtout, amorce d'une pastorale qui soit une œuvre véritablement commune.

Découverte du diocèse. En bien des cas la préparation de la semaine sainte a été l'occasion de créer une commission diocésainne de pastorale liturgique et de prendre conscience de son rôle. Une préparation sérieuse, une information approfondie et adaptée aux circonstances locales, ne peuvent se faire qu'au niveau de l'Église diocésaine (même si elles sont répercutées dans les doyennés ou les secteurs sociologiquement semblables), sous la direction de l'Évêque qui prend ses responsabilités et s'entoure d'une commission qui sera compétente, tant dans la science liturgique que dans la pratique pastorale.

Découverte, enfin, du diocèse dans le mystère de son pasteur. Le rassemblement des prêtres (et des fidèles, mais peut-on inviter ceux-ci à une célébration où il est interdit de communier?) pour la messe chrismale et la consécration des Saintes Huiles, devrait chaque année marquée une étape, approfondir en nous le sens de l'apostolicité de l'Église et de l'*ordo sacerdotum*. Cela ne se fera pas sans préparation : encore un aspect du caractère ecclésial du Carême.

Le Carême du Peuple de Dieu.

Le temps n'est pas loin où certaines grandes paroisses proposaient à leurs fidèles une quinzaine de retraites pascales spécialisées. Réagissons, mais ne sourions pas trop vite! Cette multiplicité s'expliquait par deux exigences profondes de toute pastorale du Carême : la volonté d'atteindre tout le monde, le souci de s'adapter aux conditions concrètes de vie.

Dans le Peuple de Dieu bigarré, il n'y a pas de parents pauvres, et chacun a droit à l'attention du pasteur. Qu'une redécouverte de l'assemblée liturgique comme rassemblement violent et nécessaire d'hommes et femmes de tous âges, de toutes cultures, de toutes conditions, de toute intensité d'amour de Dieu, nous amène à réduire le plus possible, pour la célébration du Carême, le cloisonnement et les castes, il faut s'en réjouir. Mais il sera peut-être nécessaire de maintenir pour telle catégorie des activités ou réunions spécialisées : c'est le cas, semble-t-il, des jeunes : avec l'unité dans le Christ, réalité de foi, vient interférer une réalité psychologique dont on doit tenir compte[2].

Mais surtout, il faudra s'attacher à ne pas négliger telle ou telle catégorie de paroissiens. Telle paroisse garde le souvenir d'un Carême où — pour la première fois — on avait songé à apporter la Parole de Dieu même aux fidèles de la messe de six heures trente du matin : ceux pour qui le dimanche est d'ordinaire marqué, contre leur volonté, par un travail plus intense qu'en semaine. Dans telle autre, une organisation méthodique a permis de porter, avec tout le réconfort d'une visite amicale, le journal paroissial hebdomadaire à tous ceux que la maladie ou la vieillesse retenaient chez eux, et qui trouvaient ainsi le moyen de se préparer en union avec la paroisse à la célébration pascale. Une retraite de trois jours, en début d'après-midi, permet aux vieillards de venir plus facilement; et pourquoi donc le fait d'avoir soixante-dix ou quatre-vingts ans les ferait-il mettre à l'écart comme inutiles, alors que les valeurs de prières et de sacrifice leur sont plus accessibles peut-être qu'à d'autres, et qu'ils ont plus que d'autres besoin d'entendre proclamer le mystère de la Pâque du Christ qui donne un sens à notre mort — cette mort toute proche et qui souvent les plonge dans l'angoisse. Et les tout-petits eux-mêmes ne seront pas exclus, puisque, dans la plupart des régions, une bénédiction spéciale leur sera réservée au cours de la semaine sainte — coutume qu'il faut bien se garder de déraciner, même s'il faut en changer les modalités.

Variété de la paroisse dans les milieux et les âges, mais aussi dans les engagements. Une récollection de militants, peut-être au début du Carême, n'est pas inutile (la formule de réunion de 19 heures à 24 heures, de plus en plus employée, la facilite pour les adultes). Les dirigeants et responsables de groupes ont tou-

2. Ce qu'il faudrait dire ici, c'est qu'une psychologie, et donc une pédagogie, de la foi, nous oblige à discerner des seuils, des étapes dans la manière de vivre la Pâque. Pour le jeune de dix-huit ans, ce sera de découvrir, en adulte, ce mystère de la Pâque, qu'à trente ou trente-cinq ans, il se contentera d'approfondir.

jours la tentation inconsciente d'envisager les problèmes de vie chrétienne surtout en fonction de ceux qui leur sont confiés, et donc sous leur aspect pédagogique : leur devoir pascal ne consisterait-il pas à se ressourcer eux-mêmes dans leur propre engagement dans le mystère du Christ, et peut-être à découvrir que d'autres responsables à côté d'eux existent, et que cela vaut la peine de réfléchir et de prier ensemble pour approfondir les liens de vraie charité ? Enfants de chœur, membres de la schola, animateurs liturgiques, occupent dans la vie paroissiale une fonction particulière qui appelle une vie chrétienne plus intense : n'ont-ils pas à en reprendre conscience, même si cela doit se faire par des récollections au plan du doyenné ?

Il y a enfin la masse, celle qui ne viendra qu'à la messe du Dimanche, ou peut-être seulement aux Rameaux ou à une simple messe de communion pascale. La parole directe donnée à l'église ne l'atteindra guère. C'est un ensemble de moyens plus larges qui contribueront à la mettre dans un certain climat. Il n'est pas toujours possible d'utiliser la presse et la radio, comme cela s'est fait parfois. Mais les affiches, une exposition (le baptême, l'Église...), le journal paroissial porté à domicile, les feuillets-résumés de la prédication distribués à la porte de l'église, la diffusion massive de certaines brochures liturgiques, tous ces éléments peuvent jouer, surtout si les chrétiens plus fervents ont le souci de répercuter dans leur quartier ou leur groupe ce qu'ils ont découvert à l'assemblée dominicale.

On peut nommer ici les réunions de quartier. Le Carême est l'occasion de se découvrir, peut-être d'aller ensemble chez tel foyer plus accueillant, de parler avec le prêtre et de réfléchir sur l'essentiel du message chrétien, ou bien — cela s'est fait — tout simplement d'apprendre à prier ensemble, avec les voisins les plus variés.

Faut-il essayer d'aller plus loin encore ? Des militants d'A.C.O. suggéraient que leur rôle était d'aller prêcher le Carême à tous ceux qui ont peu ou pas de contact avec l'Église. Peut-être le contenu pascal du Carême vécu par la grande masse sera-t-il minime; il peut cependant être substantiel. Beaucoup demeureront sensibles à une orientation vers Pâques comme fête du renouveau (on nettoie les maisons...), et à l'esprit de renouvellement qu'elle demande. Et même, aider simplement les hommes à se dégager un peu du caractère superficiel et animal de l'existence quotidienne, à mettre plus de sérieux et de réflexion dans leur vie, à devenir un peu plus hommes, n'est-ce pas faire œuvre pascale, préparer des êtres plus prêts à répondre personnellement à l'appel du Christ, à entrer personnellement dans son mystère de salut ?

Un dernier aspect reste à souligner. Le Carême vécu communautairement devra trouver ses résonances dans la vie personnelle, dans la vie familiale, et c'est aussi la tâche du pasteur d'y aider parfois. Tel ce curé qui donne chaque dimanche à ses paroissiens un feuillet où le résumé de l'homélie est présenté dans un contexte de prière inspiré de la liturgie : « Servez-vous-en pendant la semaine pour prier. » Ou cet autre, dont le souci est d'aider les familles chrétiennes à trouver un style de Carême : prières, mise en valeur du Crucifix..., avec toute la difficulté que présente la psychologie des jeunes, qui exige qu'on leur laisse beaucoup de liberté en ce domaine, ou que l'on recherche avec eux ce que sera le Carême familial.

Avec les catéchumènes.

Le Carême est le temps des catéchumènes. Deux attitudes sont possibles devant ce fait.

« Nous avons été catéchumènes, dira l'un, et pour mieux reprendre conscience de notre baptême, il faut revivre notre catéchuménat. » En conséquence, on inventera des paraliturgies de la signation, des exorcismes, etc. Et tout cela est faux; car nous n'avons plus à être acheminés vers le sacrement par des rites progressifs, et à vouloir le faire on tombe dans l'archéologisme ou l'art dramatique, deux formes de jeu : mais la vie chrétienne n'est pas un jeu, ni la vie liturgique.

« Les catéchumènes n'existent plus, et parler d'eux à propos du Carême est un non-sens », dira l'autre. Peut-être est-ce passer un peu rapidement à côté d'une réalité que nous présente toute la tradition de l'Église.

Il n'y a plus de catéchumènes. C'est souvent vrai, et il y a déjà là un problème. Un des grands scandales de la communauté chrétienne n'est-il pas cette acceptation résignée d'une Église statique ? Si le maître d'école voyait subitement à la rentrée ses classes vides, ou occupées seulement par un ou deux élèves venus là comme par hasard, cela lui ferait question : n'y a-t-il plus d'enfants dans le pays ? N'y a-t-il plus, autour de nous, d'hommes et de femmes « sans Christ », sommes-nous déjà dans la plénitude du Royaume, l'Église n'a-t-elle plus mission d'annoncer l'Évangile ? Le P. Michonneau nous présentait, il y a quelques années, la paroisse comme une communauté missionnaire : cela est-il réservé à Colombes ou Belleville ? Que la Nuit pascale ne soit plus la nuit des baptêmes en masse devrait chaque année inquiéter nos chrétiens, et les obliger à s'examiner sur leur vitalité et leur témoignage. Et la présence d'un catéchumène

que la grâce de Dieu a saisi malgré notre témoignage défaillant — ou, plus simplement, qui désire, en vue d'un mariage, faire plaisir à la belle-famille — devrait accroître cette inquiétude (surtout s'il s'agit d'un converti déniché à grand'peine hors de la paroisse, et dont l'intérêt principal, à nos yeux, consiste à donner un plus bel éclat à la cérémonie). Est-ce ainsi que se manifeste, dans la célébration liturgique, le mystère de l'Église apostolique et maternelle, engendrant sans cesse une multitude d'hommes nouveaux qui, par son évangélisation, ont découvert le Christ et lui ont donné leur foi ? Avouons-le : si, à travers tout cela, nous ne savions pas que l'Esprit du Seigneur agit et construit le Corps du Christ, nous serions tentés de parler d'une parodie.

Au fond, et c'est le plus grave, inconsciemment, les catéchumènes nous gênent. Il n'est que de voir les réactions fréquentes des « fidèles » devant les néophytes pleins d'enthousiasme et de sens de l'absolu. Combien de récents convertis ont-ils lâché parce qu'ils n'avaient pas trouvé une communauté accueillante! Tout au plus daigne-t-on par charité les tolérer, en les montrant plus ou moins du doigt : la tentation du *ghetto* est toujours présente...

Ce sujet n'est pas étranger à nos réflexions. Le Carême est la période où l'Église, approfondissant son sens de la Pâques, y trouve un nouvel élan missionnaire, ressent la nécessité de cet apport de sang nouveau, de cette mue que lui feront accomplir les néophytes dans le jaillissement de leur grâce baptismale[3].

Mais, plus immédiatement, devant les catéchumènes — qu'il y en ait un seul ou beaucoup, peu importe — qui font leur ultime retraite du Carême, l'Église sait sa responsabilité maternelle. Elle ne les envoie pas dans un monastère ou une maison de retraite, elle entre en retraite avec eux; elle leur fournit elle-même, dans sa prière et sa vitalité spirituelle, le milieu dont ils ont besoin pour parfaire leur préparation, et qui n'est pas la solitude du désert mais le témoignage d'une communauté à la foi vivante.

Mieux : elle a conscience que, tant qu'elle ne sera pas dans la pleine lumière de la vision, sa pénétration du donné de foi doit sans cesse s'approfondir. Si elle n'a pas à revivre les étapes de son catéchuménat, elle doit sans cesse puiser au trésor de la

3. En fait c'est, plutôt que le Carême, la totalité du temps de Pâques qui doit raviver notre sens apostolique. La pastorale de la célébration pascale n'atteindra son plein effet que lorsque la semaine *in albis*, puis toute la *Pentecostè* lui donneront une résonance, scellée par la fête de la Pentecôte. Après avoir redécouvert le Carême, il faudra redécouvrir le Temps pascal. Songeons-y dès maintenant.

Parole, y découvrir des choses anciennes et nouvelles, afin que sa réponse à Dieu qui l'a engagée dans le mystère baptismal soit plus consciente, plus mûre : avec les catéchumènes, elle se remet à l'écoute. Comment varier la célébration du Carême d'une année sur l'autre, demandera-t-on ? Simplement en découvrant que ce que Dieu nous dit dans la Pâque est toujours identique et pourtant toujours neuf et inouï.

La pénitence publique.

La liturgie de l'expulsion, et surtout de la réconciliation des pénitents, que l'on trouve encore au Pontifical, n'a-t-elle plus rien à nous dire ? Le message multiforme que nous apportent oraisons et lectures de Carême est-il caduc ?

Il est certain que l'austérité du Carême est en voie de disparition. D'abord parce que l'allégement des disciplines du jeûne et de l'abstinence leur a ôté ce caractère pesant qui était un rappel constant du *mysterium jejunii* dans nos vies; ensuite, et surtout, semble-t-il, parce que la mentalité moderne répugne à des observances qui lui semblent plus ou moins pharisaïques. L'invitation n'en continue pas moins à retentir : « Faites pénitence, car le Royaume de Dieu est proche. »

Comment nous préparer à la Pâque sans faire peau neuve : *lavant lacrymae*. Ce ne sont plus quelques grands pécheurs, c'est toute la communauté chrétienne qui entre dans cette perspective — et aucun fidèle ne peut en être absent. Renonçons à des observances trop matérielles, écartons une conception trop négative du sacrifice, soit. Mais avons-nous le droit d'évacuer la réalité profonde ? Le temps de grâce qui nous achemine vers la célébration du Seigneur mort pour nos péchés et ressuscité pour qu'en lui nous ayons une vie nouvelle, n'est-il pas là pour nous rappeler combien notre vie est infidèle au dynamisme de notre baptême, pour nous inviter à nous unir au Christ souffrant pour la rédemption du monde — la nôtre ? Un tel esprit de pénitence, d'ailleurs, se traduira nécessairement à l'extérieur; l'Église, notre mère, nous imposera quelques actes, que nous accomplirons avec fidélité et humilité. Mais nous irons plus loin : c'est tout un style de vie à retrouver pendant le Carême. On reste surpris de la désinvolture avec laquelle fêtes, rallyes, surprise-parties, se poursuivent sans que cela pose le moindre problème à des jeunes gens pourtant très sincèrement donnés au Christ. N'y a-t-il pas là un échec de notre pastorale ? Ce n'est pas à coups de règlements que nous résoudrons le problème,

c'est en situant plus profondément dans l'axe pascal ce que nous leur suggérons.

On dira que le véritable jeûne, c'est un effort de charité et de de don de soi : on acceptera certains renoncements (bonbons, etc.) afin de pouvoir porter la joie de Pâques à d'autres. Oui, mais tout cela n'aura de valeur que si la source en est une véritable *conversion* du cœur. Le sens des autres est ambivalent : « A ceci nous reconnaîtrons que nous aimons nos frères de charité : à ce que nous aimons Dieu et observons ses commandements » (1 Jean, 5, 2). Et peut-être faut-il pour cela savoir faire des actes gratuits, ou tout au moins qui ne semblent pas d'une efficacité immédiate.

Car il y a une autre découverte à faire, sans laquelle la pénitence de Carême ne trouvera pas son plein sens : celle de la communion des saints. « J'achève dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Église. » Cela pourrait concerner d'abord le prêtre : y a-t-il encore beaucoup de curés ou de prédicateurs de Carême qui songent à jeûner et à faire pénitence pour que ce temps soit vraiment un temps de grâce, pour que s'enfuie le démon qui n'est sensible qu'à de tels arguments ? En tout cas beaucoup de fidèles sont capables d'être éveillés à cet aspect de leur Carême.

Ils prendront ainsi conscience que péché et pénitence ont une portée ecclésiale. Et ce sera pour eux l'occasion de faire ce joint entre le sacrement de Pénitence et l'Église auquel, d'ordinaire, ils ne pensent guère. On ne peut ici reprendre et commenter les expériences variées qui ont essayé de transposer à notre époque la liturgie des pénitents. Une véritable cérémonie de réconciliation des pénitents court toujours le risque d'être une paraliturgie qui tient plus du jeu que du geste sacramentel, encore que certaines réalisations semblent avoir eu une très grande profondeur religieuse (mais elles étaient le fait de groupes et circonstances exceptionnelles : rassemblement routier, terme du Carême stational des étudiants). Plusieurs paroisses ont cherché plus immédiatement à partir du rite actuel du sacrement de pénitence, limitant le passage au confessionnal à l'accusation et l'absolution, — en gardant, bien sûr, la possibilité d'une monition particulière, mais nécessairement brève[4] — et le faisant

4. Avantage et danger tout à la fois. Dans certains cas, la cérémonie ayant été annoncée le dimanche précédent, les fidèles peu fervents sont venus y faire leur confession pascale pour profiter de l'occasion : le prêtre ayant un temps limité ne pouvait les questionner avec trop de netteté... Peut-être faudrait-il réserver une telle formule à ceux qui ont vécu tout le Carême paroissial. Ou bien, comme en telle autre paroisse, réaliser une telle confession à l'occasion des Cendres.

précéder et suivre de rites collectifs : psaume 50, bénédiction (*Dominus sit in corde tuo...*), lecture biblique commentée (par exemple 2 Corinthiens, 5, 17; 6, 1 : la pénitence est un « baptême laborieux »), examen de conscience dirigé (avec temps de silence), *Confiteor* en commun, puis, après l'accusation, pénitence commune.

Une telle formule est délicate à réaliser. Mais elle comporte un profit indéniable : découverte du sens profond des rites sacramentels[5], rupture de la routine qui caractérise la plupart du temps examens de conscience et accusations, éveil surtout sur les péchés collectifs (un curé aumônier d'Action catholique, habitué à la révision de vie, en verra bien l'importance). Dans telle paroisse de banlieue parisienne, c'est l'ensemble des confessions de l'année suivante qui a été transformé.

La liturgie quadragésimale.

Ces divers aspects du Carême ont leur source dans la liturgie. Ils ne sont pas faits pour nous en écarter, mais pour nous y ramener.

Avant de chercher des activités extraordinaires, nous devons croire aux valeurs de grâce portées par les rites de l'Église, pour nous appuyer d'abord sur eux, pour les mettre en pleine valeur. Les homélies aux messes dominicales resteront le cœur de notre action. (Un certain nombre d'évêques ont réduit leur Lettre pastorale, ou, mieux, ont demandé à leurs curés de la lire durant le temps de la Septuagésime, pour ne pas empêcher la catéchèse quadragésimale[6].) Et même — pourquoi pas? Cela s'est fait avec profit — quelques mots chaque jour sur les lectures de la messe (l'importance de notre œuvre ne se mesure pas au nombre des fidèles présents). La possibilité des messes du soir, d'autre part, a transformé la pastorale du Carême (on célébrera de préférence, bien entendu, les messes du mercredi et du vendredi).

Cette insistance sur l'intérêt de la *messe* de Carême n'est pas secondaire. Toute la tradition nous enseigne le lien entre le

plutôt que durant la Semaine sainte. On retrouve alors, dans la pénitence de Carême, le sens profond de la « pénitence » imposée par le confesseur.

5. Y compris le *Confiteor*, si méconnu, et qui pourtant nous situe en face de toute l'Église.

6. On pourrait aussi envisager une autre formule : la lettre pastorale s'adressant à la communauté rénovée par les célébrations pascales (et donc lue les dimanches suivants), afin de lui donner les consignes pour la route qui se poursuit.

jeûne et l'Eucharistie, la liturgie quadragésimale le rappelle bien des fois, elle qui voit dans la célébration du sacrifice du Christ le moyen de sanctifier notre jeûne, d'en faire un sacrifice agréable à Dieu (cf., par exemple, la Secrète du vendredi après les Cendres). D'autre part, la Parole de Dieu, si importante en ce temps de réévangélisation de la communauté, trouve sa pleine actualité dans son lien avec l'Eucharistie. Occasion pour les fidèles de découvrir plus nettement que c'est là — et donc, durant l'année, à la messe dominicale — qu'est la source de leur révision de vie. Occasion pour les militants d'Action catholique de prendre conscience que toute parole missionnaire n'est qu'un rejaillissement, un éclatement de la Parole annoncée par l'Église dans l'assemblée chrétienne.

C'est donc durant le Carême, culminant dans la célébration pascale, que se manifestera le caractère primordial, dans nos vies, de la prière de l'Église. On pourrait dire que c'est le temps de l'harmonie la plus profonde et la plus lumineuse entre la liturgie et l'intime de notre vie chrétienne.

Un telle vérité informera le reste de nos activités quadragésimales. Si nous organisons des réunions de prières, elles seront inspirées du style de la prière ecclésiale, reprendront les lectures de la liturgie quotidienne ou lui feront écho[7]. C'est là que se situe le cœur d'une pastorale biblique, et c'est là qu'elle devient relativement facile. Pour faire vivre le Carême aux enfants des catéchismes, les recherches dans le missel seront fructueuses. Peut-être même pourrons-nous aider les parents à inspirer les prières familiales des textes liturgiques.

Un Carême ainsi porté par la liturgie de l'Église trouvera son achèvement, son sommet tout naturel dans la célébration des jours saints. L'enthousiasme de la procession des Rameaux sera fondé sur un engagement chrétien plus profond, la messe du jeudi saint scellera l'effort de charité accompli durant la Quarantaine, le *Triduum sacrum* sera vécu par un peuple plus attentif au mystère de la Pâque, familiarisé avec les thèmes dans lesquels il se déploie, prêt, dans une foi renouvelée, à en prendre au sérieux toutes les résonances, toutes les conséquences. Il paraîtra tout naturel que chacun participe à la célébration, que des hommes mûrs se chargent des lectures ou du service de l'autel, que la schola consente à limiter, peut-être à remiser définitivement la messe polyphonique qui faisait sa gloire mais fermait la

7. *Montons à Jérusalem* (qui sera réimprimé pour ce Carême) demeure un instrument très utile en ce domaine. On pourra aussi utiliser avec profit les *Schémas de pastorale biblique*, du P. Th. Maertens, et, sous une forme plus simple, la *Route de la paix*, de G. Dousselin.

bouche à l'assemblée : la liturgie sera apparue comme le culte d'une communauté adulte, vivante, plus responsable.

De Pâque en Pâque.

« Cet idéal est fort séduisant. Mais l'avez-vous vu se réaliser quelque part ? Les situations concrètes sont tout autres!... »

C'est vrai. On pourrait répondre, et ce serait déjà valable, que ces réflexions, dans leur diversité, ne seront pas prises en totalité, par chacun, et chaque année. Tel aspect sera plus suggestif pour l'un, tel autre pour son voisin. Pourtant, une telle réponse serait inadéquate. Car, derrière leur diversité apparente, ces réflexions ne présentent que les facettes — quelques unes — d'une unique réalité : le mystère pascal vécu par l'Église. On n'a pas le droit de mutiler cette réalité. Mais, nous le savons, le mystère de l'Église s'incarne dans cette communauté visible, paroissiale ou non, qui nous est confiée; cette communauté avec toutes ses limites, ses hésitations, ses lâchetés, avec toutes nos limites et nos lâchetés aussi. Nous sommes de l'Église pérégrinante, et le voyage consiste à avancer lentement, comme on peut, à prendre parfois des chemins tortueux à cause de nos péchés. Dieu sait écrire droit avec ces lignes courbes. Car, de Pâque en Pâque, l'Église s'avance vers la plénitude de la Pâque éternelle; c'est d'abord l'œuvre de l'Esprit, mais l'Esprit se coule dans notre effort pastoral. A son étape de 1957, l'Église sera un peu plus pascale qu'elle ne l'était en 1956, le monde, dans sa référence au mystère du Christ, sera un peu plus entré dans l'œuvre de Dieu. C'est pour cela que chaque année la Pâque est nouvelle, plus jaillissante, plus vraie. Nous devons travailler dans ce sens, tout en sachant que la Jérusalem nouvelle descend d'auprès de Dieu, que c'est lui qui la forme et la pare pour les noces éternelles. Et c'est ce qui, dans ces problèmes complexes et difficiles, nous donne confiance et dynamisme — le dynamisme de l'espérance et de l'attente.

Jean-Marie Hum, o. p.

Les chants populaires durant la Semaine sainte

Le chant, parce qu'il est un élément principal de la participation active des fidèles à la liturgie, est aussi l'un des soucis majeurs du pasteur qui se propose des cérémonies de semaine sainte vivantes et fructueuses.

Or le chant populaire pose deux problèmes : 1° que les fidèles puissent participer *effectivement* aux principaux chants qui leur reviennent dans la liturgie ou qu'on pourra leur attribuer; 2° qu'ils y participent *avec fruit*.

Il en découle une série de conséquences pratiques. La première à laquelle on est tenté de penser est celle du *répertoire*. Il faut que les chants soient adaptés à nos fidèles, par leurs mélodies et par leurs textes, en même temps qu'à la cérémonie. C'est en effet sur ce point que nous croyons utile d'ajouter plus bas quelques indications complémentaires à ce qu'indique l'*Ordo Hebdomadae Sanctae*.

Mais il ne faut pas se lasser de rappeler que la question d'*exécution*, préparée et belle, est non moins importante. Le principal du répertoire est fixé par la liturgie et ne pose pas de questions. Si l'on veut qu'une assemblée chante joyeusement l'antienne du *Pueri Hebraeorum* et triomphalement le répons du *Gloria Laus*, il est nécessaire qu'elle les sache et qu'ils lui soient familiers. Et si l'on veut que ces chants contribuent à la beauté de la cérémonie, l'art étant un élément constitutif de la liturgie, il faut que leur exécution soit digne et belle. On profitera utilement pour la préparation de ces chants des réunions de carême et de celles des différents groupes paroissiaux. Un cercle d'étude, une instruction, une réunion de quartier peuvent commencer ou finir par un chant, d'abord appris, puis exécuté en véritable prière commune. On relira avec fruit sur ce sujet tout le chapitre VII du *Directoire pour la pastorale de la messe*, concernant le chant, substantiel et pratique.

1. *La participation du peuple aux chants latins.*

Nous ne dirons rien sur les chants de l'*Ordinaire* de la messe qui ne posent pas de problèmes particuliers à la semaine sainte. Là encore, renvoyons au Directoire : n^os^ 180-182 pour la messe chantée; n^os^ 208-211 pour la messe lue.

La procession triomphale des Rameaux en l'honneur du Christ-Roi, appelle particulièrement le chant populaire et les acclamations de tous, faisant écho aux chants des enfants et de la foule des Juifs. Outre le *Gloria laus*, au refrain si populaire et d'une haute valeur musicale, et les autres chants proposés explicitement par la liturgie, celle-ci conseille de faire appel à d'autres chants populaires, comme le *Christus vicit*.

Nous donnerons quelques références de chants parmi lesquels on pourra choisir. Ces chants sont ceux dont les refrains ont été portés à l'appendice de l'édition *Fêtes pascales*, et dont nous gardons pour plus de facilité la numérotation. *Fêtes pascales* est une brochure destinée aux fidèles qui comprend les offices des quatre grands jours de la semaine sainte (Rameaux, jeudi saint, vendredi saint, nuit pascale) et qui est éditée en commun pour 1957 par les principaux éditeurs liturgiques français avec la collaboration du C.P.L. L'année 1956 avait suscité une pareille initiative et cet effort d'unification a été apprécié. Cette première édition, cependant, fut nécessairement hâtive. La nouvelle édition a été particulièrement pensée et réalisée dans un sens pastoral, comme le guide du fidèle dans l'assemblée célébrante; elle lui fournit le déroulement des cérémonies avec des notes qui l'éclairent pas à pas, ainsi que tous les éléments nécessaires à sa participation, autant communautaire que personnelle[1].

Voici d'abord quelques chants latins facilement utilisables pour la procession des Rameaux. Les chants français y sont de tradition dans bien des régions de France; mais le répertoire doit être renové selon les indications que nous donnerons plus bas.

1. *Christus vincit*. On peut utiliser soit les acclamations carolingiennes, sur la mélodie grégorienne, avec le répons par tous; soit la mélodie chorale de Kunc, bien connue; en ce cas, on l'intercalera entre les versets d'un des psaumes royaux (Ps. 95, 96, 97).

2. *Lauda Jerusalem*, refrain traditionnel des pèlerinages et

1. *Fêtes pascales*, brochure pour les fidèles, édition collective, 124 pp. en deux couleurs, 60 fr. Chez tous les libraires à partir du 15 février.

processions de Fête-Dieu, qu'on utilisera avec le Psaume 147, donné pour la procession de ce jour.

3. *Benedictus qui venit.* Tous savent le « *Benedictus* de Lourdes ». A utiliser avec un des psaumes royaux ou les strophes d'une hymne.

Deux grandes acclamations liturgiques de la semaine sainte, d'une importance évidente et qui reviennent à la foule, présentent, dans l'état actuel des mélodies de grandes difficultés pour la majorité des paroisses : la réponse *Venite adoremus* au moment de l'ostension de la Croix le vendredi saint, et la triple réponse au célébrant pour l'alléluia pascal dans la nuit sainte. On ne peut prendre son parti, à ces deux moments, du silence du peuple. C'est pourquoi, dans l'édition *Fêtes pascales*, suivant l'exemple d'une édition pour la « semaine sainte restaurée » par le diocèse de Lugano, nous avons proposé, à la suite de la mélodie reçue et en note, une version musicale simplifiée de ces deux acclamations qui permettra un chant unanime plus sûr.

*
* *

2. *Cantiques.*

Nous donnerons maintenant la référence de quelques chants français, toujours en suivant l'édition *Fêtes pascales.* Ils sont susceptibles d'une triple utilisation : 1° Dans des célébrations de carême d'initiation au mystère pascal, comme préparation aux offices liturgiques, ainsi que dans des réunions ou veillées de prières, retraites paroissiales, etc. 2° Durant la semaine sainte, pendant des cérémonies extraliturgiques, liturgiques comme une veillée au reposoir, ou à des moments non strictement liturgiques, comme avant ou après ou dans l'intervalle des rites solennels, ou dans des messes lues. 3° Ou enfin dans les offices eux-mêmes quand la coutume l'autorise, par exemple à l'offertoire et à la communion d'une messe chantée ou solennelle, durant l'adoration de la Croix, pourvu que, conformément à l'encyclique *Musicae Sacrae disciplina,* ils ne remplacent pas les chants liturgiques mais s'y ajoutent[2].

2. Des coutumes de ce genre existent dans certaines régions. Elles ont fait l'objet de reconnaissance officielle dans plusieurs diocèses (voir par exemple le dernier en date, *Semaine religieuse de Rouen,* du 7 décembre 1956).

I. — Chants au Christ-Roi

4. *Gloire à toi, Seigneur* (fiche H 4), chant responsorial inspiré du *Gloria Laus* sur la mélodie originale mesurée pour le refrain. Noter que les versets doivent se chanter à la quinte au-dessus de la notation marquée.

5. *Gloire à toi, Sauveur des hommes* (fiche H 27) refrain bien connu de l'abbé Julien, inspiré du *Te Deum* et très populaire. Les versets de forme psalmodique s'inspirent de ceux du *Gloria Laus* (extraits du « Missel biblique ») et s'exécutent sur le mode psalmodique du psaume « Des profondeurs je crie vers toi ».

6. *Glorifie le Seigneur, Jérusalem* (fiche Z 147; disque SM 3309). C'est le psaume 147 avec l'antienne 1, spécialement adapté à ce jour[3].

7. *Allez vers le Seigneur* (fiche Z 99; disque SM 3304). Psaume 99, antienne 1. La rentrée dans l'église, au retour de la procession, pose un problème, car le répons *ingrediente* est réservé aux chantres. Aussi, après celui-ci, peut-on faire chanter ce psaume à la foule qui entre avant la messe.

8. *Fille de Sion* (fiche Y 3; disque Erato 1030). D'après le texte d'Isaïe 60.

9. *Tous les peuples, battez des mains* (Fiche Z 46). Psaume 46, antienne 1. (Le ps. 46 est utilisé pour la distribution des rameaux.)

10. *Les enfants des Hébreux.* Antienne inspirée du *Pueri* qui s'utilise avec le Psaume 23 (fiche H 47).

11. Répons paraphrasant l'*Ingrediente* (fiche H 50).

12. *Gloire à notre Roi* (fiche F 54). Très belles acclamations responsoriales au Christ.

II. — Chants eucharistiques

Ces chants sont spécialement accordés au mystère célébré le jeudi saint : eucharistie et charité.

13. *Notre fierté, c'est la croix de Jésus-Christ* (fiche Z 66 disque SM 3309) Antienne 4 du psaume 66 qui est le psaume d'entrée de la messe.

14. *La nuit qu'il fut livré* (fiche C 3; disque SM 3324). Très belle hymne sur une mélodie bretonne. Ce cantique, dont le

3. L'interdiction de chanter les traductions exactes des textes liturgiques ne s'applique pas aux textes de l'Écriture Sainte utilisés comme tels par la liturgie : lectures et psaumes (cf. *Revue de Droit canonique*, juillet 1956, p. 192).

texte a été reproduit intégralement dans *Fêtes pascales*, mérite d'être chanté dans toutes les paroisses.

15. *Mon âme, bénis le Seigneur* (fiche C 16, anciennement D 49; disque SM 3324) Paraphrase du psaume 102; chant d'action de grâces, au refrain très facile.

16. *J'ai reçu le Dieu vivant* (fiche D 29; disque SM 3310). Chant de communion dont les versets sont des textes évangéliques sur le mystère eucharistique.

17. *Que la foi, l'espérance et l'amour* (fiche D 66). Hymne à la charité d'après le ch. 13 de Corinthiens I. Chant responsorial.

18. *Je vous donne, dit le Seigneur* (fiche D 67). Antienne inspirée du *mandatum* qui se joint au psaume 118 (fiche 118; disque SM 3308).

19. *Aimez-vous les uns les autres* (fiche D 1). Chant responsorial très simple inspiré de l'*Ubi caritas*.

20. *Gloire à Dieu pour son pain* (fiche C 22). Chant responsorial populaire pour la communion.

21. *Ceci est mon Corps* (fiche D 18). Chant responsorial de bonne qualité. Ses nombreux versets le rendent très précieux pour une communion longue. Le répons se renouvelle au cours du chant, sur la même mélodie.

III. — Chants a la croix

22. *Dans ta colère, Seigneur* (fiche H 40). Chant responsorial du cantique d'Habacuc 3, qui se trouve à l'office du vendredi saint. Psalmodie rythmée des versets avec antienne par tous.

23. *Délivre-moi, Seigneur* (fiche H 41). C'est le psaume 139, avec un répons.

24. *O Dieu Saint* (fiche H 43). Même refrain que l'ancienne fiche H 33, inspirée des *Impropères*. Le texte des versets a été refait dans une langue plus belle et plus exacte. Inspirées aussi des impropères, on peut voir les fiches H 18, qui les transposent dans un contexte moderne, et H 22 qui les suit de plus près.

25. *Victoire, tu régneras* (fiche H 32). Acclamation à la croix, pour grande foule et fin de cérémonie.

26. *Silence de la terre* (fiche H 7). Chant grave et très impressionnant. N'est pas proprement responsorial, mais s'apprend vite.

27. *Croix du Christ, nous t'acclamons* (fiche H 24). Peut se chanter sur la mélodie originale éditée avec le texte, ou sur la mélodie connue de tous « Vive Jésus, vive sa croix ». Les couplets remplacent avantageusement ceux du chant traditionnel.

28. *Chantons le bois* (fiche H 21). Paraphrase poétique du

Pange lingua, sur la mélodie mesurée originale de ce chant. Belle qualité.

29. *O croix fidèle* (fiche H 42). Autre chant similaire; texte plus proche de l'hymne, mélodie au contraire qui s'en inspire.

Ajoutons : *O croix dressée sur le monde* (fiche H. 30; disque SM 3324), chant très populaire sur une mélodie ancienne.

IV. — Chants de Paques

30. *Joyeuse lumière* (fiche I 17). Chant responsorial au Christ Lumière que l'on peut chanter avant la bénédiction du feu nouveau.

31. *Chantons au Seigneur* (fiche I 39). Version nouvelle du Cantique de Moïse Ex. 15. Tous connaissent aussi *Chantons le Seigneur, car il a fait éclater sa gloire* (fiche Z 160), au rythme guerrier et triomphal.

32. *La Vigne du Seigneur Sabaoth* (fiche I 18; disque SM 3324). Cantique de la Vigne, d'Isaïe 5.

33. *Chantons le Nom du Seigneur* (fiche I 40). Cantique de Moïse de Deut. 32.

34. *Je verserai sur vous une eau pure* (ant. 5 du psaume 41, cf. « 53 psaumes et 4 cantiques », p. 103). Antienne baptismale d'après Ezéchiel, qui peut acompagner le psaume 41 « Comme gémit une biche » (fiche Z 41; disque SM 3309).

35. *Réveille-toi, ô toi qui dors* (fiche I 20). Le refrain est l'hymne baptismale d'Ephésiens 4. Les couplets reprennent les figures de l'Exode. On peut aussi voir la fiche I 25 « O toi qui dors », avec refrain semblable, et couplets de haute qualité biblique.

Signalons pour finir le très beau chant en forme d'hymne : *Nous vous chantons, ressuscité* (fiche I 8) sur une mélodie basque et dont les couplets développent les grandes images bibliques de la résurrection. Ainsi que *Le Seigneur est ressuscité* (fiche I 13; disque SM 3324); acclamation pascale.

Tous ces chants seront contenus en outre dans le « Parolier » de cantiques pour les paroisses *Psaumes et Cantiques*, préparé en édition collective par les éditeurs de Cantiques, actuellement à l'impression. Sa publication prochaine résoudra un important problème pastoral, en mettant à la disposition de tous, d'une manière pratique, les meilleurs cantiques du répertoire actuel.

Joseph Gelineau, s. j.

CÉLÉBRATIONS DU MATIN

pour les jeudi, vendredi et samedi saints

Le transfert des offices du triduum pascal aux heures de la soirée laisse vacants pour la grande majorité des fidèles les matins de ces trois jours. Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu, dans le cadre paroissial ordinaire, de promouvoir des réunions de prière à ces heures de travail. Ces journées sont suffisamment sanctifiées par la liturgie du soir. Mais dans certaines circonstances et pour certaines catégories de fidèles, (ceux qui, par exemple, sont habitués à la messe quotidienne) il peut en aller autrement : un camp de semaine sainte, une communauté qui n'a pas l'office, peut sentir le besoin de commencer ces journées dans la prière en s'unissant aux mystères du jour. Sans doute, la prière officielle de ces heures, c'est l'office de Ténèbres. Quand il est célébré, les fidèles peuvent s'y joindre. Il peut pourtant arriver, pour différentes raisons, que le chant ou la psalmodie de l'office soit impossible et qu'en ce cas, une célébration corresponde mieux à des circonstances et à des besoins particuliers.

C'est dans une semblable circonstance qu'ont été réalisées les trois célébrations dont on trouvera ici le plan. Pour la semaine sainte de 1956 étaient réunis dans la paroisse de Chinon, quantre-vingts étudiants. Le groupe comprenait des étudiants et étudiantes des différentes universités de France, avec des khâgneux et normaliens de Paris. Ces célébrations ayant répondu exactement à leur objet, elles pourront servir de témoignage à ceux qui se poseraient des questions semblables.

Deux principes ont présidé à leur composition : 1° utiliser les éléments principaux de la liturgie romaine des jours saints, afin de se rapprocher autant que possible de la prière de l'Église; 2° les utiliser en petit nombre et à loisir, en sorte qu'ils obstiennent toute leur signification et leur maximum d'efficacité spirituelle. Chaque célébration a duré à peu près une heure. Aucune n'a semblé longue à cause de la densité de la prière qui en émanait. A noter que la structure de ces célébrations les apparente plus à la « vigile » qu'aux « matines ».

Plan des célébrations

OFFICE DU JEUDI MATIN *a*)

I *b*)

Première lamentation. Strophes : Aleph, Beth, Gimel, Daleth, Hé, Lamed, Nun *c*).

Psaume 68 (antiphoné).
Ant. : Sauve-moi, mon Dieu, car les eaux sont entrées jusqu'à l'âme *d*).

a) Le célébrant est au siège, en surplis et étole, entouré de deux acolytes. Un ambon dans le chœur pour les lectures et les chants des psaumes. Les lecteurs et chantres sont en aube. L'assemblée est groupée en avant de la nef.

b) Les trois parties ne sont symétriques qu'en apparence. L'expérience des célébrations apprend en effet que la répétition rigoureuse du même schéma engendre une certaine fatigue. En réalité les éléments se renouvellent, soit dans les genres de psalmodie ou de chants, soit dans la disposition des éléments.

c) Cette lamentation a été chantée par un soliste, dans la traduction de la Bible de Jérusalem, sur un récitatif psalmodique et sur le principe rythmique des psaumes. Le rythme est en effet ici régulier : rythme élégiaque à 3 + 2 appuis. Les lettres hébraïques ont été chantées sur la mélodie traditionnelle conservée dans le grégorien. On peut remarquer que ces lettres présentent un neume final toujours identique. On sait que ce neume était jadis chanté par toute l'assemblée. C'est ce qui a été fait : le soliste entonne la lettre et tous chantent la ritournelle finale. Ce chant devient alors une lamentation collective d'une grande intensité.

d) L'un des grands psaumes de la passion. Tous les psaumes avaient été expliqués avant les cérémonies. On trouvera le texte du psaume 67, ainsi que des psaumes suivants qui ne sont pas édités en fiches, dans le « Psautier de la Bible de Jérusalem » et la musique de l'antienne dans « cinquante-trois psaumes et

Répons : Au mont des Oliviers Jésus priait son père : « Père, s'il est possible que passe loin de moi ce calice. »

℟. L'Esprit est ardent, mais la chair est faible.

℣. Veillez et priez pour ne pas entrer en tentation.

℟. L'esprit est ardent, mais la chair est faible *e*).

II

Psaume 54 (responsorial).

℟. Pitié Seigneur, pour ton serviteur souffrant *f*).

Homélie de saint Augustin sur le Psaume 54 *g*).

Répons : Un de mes disciples me livre aujourd'hui. Malheur à qui me livre!

℟. Mieux vaudrait pour lui n'être jamais né!

℣. Celui qui met avec moi la main au plat me livrera aux mains des pécheurs.

℟. Mieux vaudrait pour lui n'être jamais né! *h*).

quatre cantiques ». La forme est antiphonée : deux solistes, à l'ambon, alternaient les strophes que tous écoutaient — audition qui se prête à une contemplation —; après chaque strophe, tous reprennent l'antienne. La longueur du psaume est ici un des éléments de sa puissance de prière, ainsi que la répétition de l'antienne, la prière vocale aimant la répétition.

e) Répons, c'est-à-dire que la schola chantant les versets, tous reprennent « l'Esprit est ardent... » La musique est inédite. Voir aussi la note *r*).

f) Ce psaume est celui que commentera l'homélie de saint Augustin qui suit. En forme responsoriale : un soliste chante les strophes, de l'ambon. Tous intercalent le répons (inédit).

g) C'est l'homélie du 2e nocturne des matines de ce jour. Les trois sections en ont été lues sans interruption, dans la traduction du missel Feder. Ces textes de saint Augustin ont « porté » d'une manière bouleversante.

h) Mêmes remarques qu'à *e*).

III

Lecture : I Corinthiens, 11, 17-34 *i*).

Hymne : La nuit qu'il fut livré *j*).

Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem *k*).

Silence l).

Oraison m).

OFFICE DU VENDREDI MATIN *o*)

I

Psaume 2 (psalmodie directe) *p*).

Ant. : Les rois de la terre se lèvent contre Dieu et son Christ!

i) Leçons 7-8-9 des matines de ce jour, lues à la suite.

j) Cette hymne vient comme un commentaire lyrique de la lecture. La beauté de ce cantique et sa qualité font qu'il n'a pas détonné parmi les textes traditionnels. Fiche de chant C 3. Il est nécessaire de le chanter en entier.

k) Le *Christus factus est* fut chanté les trois jours en grégorien, comme un sommet.

l) Le célébrant ayant dit « Prions », on reste en silence. Bien que toute la célébration se soit faite avec loisir et même lenteur, pour donner lieu à la prière, ce temps de silence est plein de tout ce qui a précédé.

m) La célébration s'achève par l'oraison *Respice* dite en français par le célébrant. Tous se retirent en silence.

o) Les annotations qui sont communes à la célébration du jeudi ne sont pas répétées.

p) Ce psaume qui ouvre les matines du vendredi saint a ici la même fonction. Il est en psalmodie directe, les strophes étant chantées à la suite, par la schola ou par tous, l'antienne encadrant le psaume. Chacun des trois psaumes emprunte ainsi dans la célébration une forme différente d'exécution qui correspond à sa fonction.

Deuxième Lamentation. Strophes : Heth, Teth, Jod, Caph, Mem, Nun, Samech *c*).

Psaume 21 (antiphoné).

Ant. : Ils partagent entre eux mes habits, et tirent au sort mon vêtement! *q*).

Répons : O ma vigne bien-aimée, toi que j'avais plantée, comment as-tu produit des fruits amers!

℟. Tu m'as crucifié en délivrant Barabbas.

℣. Je t'ai construit un mur, j'ai ôté tes pierres, je t'ai bâti la tour de garde!

℟. Tu m'a crucifié en délivrant Barabbas *h*).

II

Psaume 63 (responsorial).

℟. Pitié, Seigneur, pour ton serviteur souffrant *f*).

Homélie de saint Augustin sur le Ps. 63 *g*).

Répons : Sur la terre, des ténèbres quand ils crucifièrent Jésus, et vers la neuvième heure, d'une voix forte, Jésus s'écria : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

℟. Puis inclinant la tête, il expira.

℣. Mon Père, entre tes mains je remets mon esprit.

℟. Puis inclinant la tête, il expira *r*).

III

Lecture : Épître aux Hébreux, 4, 11-16, 5, 1-10 *i*).

Hymne : Silence de la terre *s*).

q) Fiche Z 21, antienne 2. Ce psaume mérite une catéchèse particulièrement soignée.

r) Répons de R. Reboud; fiche H 10. On peut aussi remplacer les répons précédents inédits, par ceux de cette série, dont plusieurs sont enregistrés — et celui-ci notamment — dans le disque SM 33225.

s) Fiche H 7. Même remarque qu'à *j*).

Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem mortem autem crucis *k*).

Silence l).

Oraison m).

OFFICE DU SAMEDI SAINT *o*)

I

Psaume 4 (psalmodie directe).
Ant. : Dans la paix je m'endormirai,
et bientôt, je reposerai *t*).

Troisième Lamentation. Strophes : Heth, Teth, Yod, Aleph, Beth, Gimel, Daleth, Hé, Vau *c*).

Psaume 15 (antiphoné).
Ant. : Ma chair reposera dans l'espérance! *u*).

Répons : Comme un agneau que l'on mène au boucher qui, maltraité, ne gémit ni ne pleure, il fut conduit à la mort.

℟. Pour donner la vie à son peuple.

℣. Il livra son âme à la mort, fut mis au rang des criminels.

℟. Pour donner la vie à son peuple *r*).

II

Psaume 16 (antiphoné).
Ant. : J'irai dans la justice contempler ta face et au réveil, me rassasier de ton image *v*).

t) Voir « Cinquante-trois psaumes et quatre cantiques » p. 3, ant. 1; cf. *p*).

u) Fiche Z 15. Antienne inédite. Ce psaume est à commenter avec les discours des Actes. Act., 2, 25-28, 31; 13, 35.

v) Antienne dans « Cinquante-trois psaumes... » p. 100.

Homélie de saint Augustin sur le Ps. 63 *g*).

Répons : O vous tous qui passez sur la route, regardez et voyez.

℟. Est-il une douleur semblable à la mienne ?

℣. Tous les peuples, regardez, contemplez mes souffrances *r*).

℟. Est-il une douleur semblable à la mienne ?

III

Lecture : Épître aux Hébreux, 9, 11-22 *i*).

Hymne : Réveille-toi, ô toi qui dors *w*).

Christus factus est pro nobis usque ad mortem mortem autem crucis, propter quod est Deus *k*).

Silence l).

Oraison m) *x*).

w) Fiche I 20. Le refrain est de Eph. 5, 14.

x) On pourrait introduire avant le silence une prière litanique et catholique à la célébration de chaque jour, inspirée de celles du vendredi saint.

J. G.

BIBLIOGRAPHIE

Chronique des Missels (VIII)

107. Un groupe de moines de l'abbaye de Maredsous : *Missel de chaque jour*. Éditions de Maredsous, Éditions Zech et fils, 1955; 1312 pp., 18×11,5×2,7 cm. (A 1). Accompagné d'un Guide du missel, 155 pp., 17×10,7×0,5 cm.

Ce missel — le seul véritablement nouveau paru depuis la dernière chronique — présente une double originalité : sa présentation et son contenu simplifié.

Le format d'abord est inhabituel dans le domaine des missels, c'est celui de la bible de poche de l'abbaye de Maredsous. L'idée est intéressante par sa signification : bible et missel sont deux livres jumeaux, les deux livres de chevet du chrétien. La reliure souple qui se referme sur la tranche est digne de tout éloge. Selon les éditeurs ce format convient particulièrement aux poches de vestons. C'est peut-être un peu optimiste et il faut penser aussi aux sacoches des dames. Une fois de plus nous répéterons aux éditeurs que les missels sont un peu grands.

Autre caractéristique de la présentation : les pages ne sont plus divisées en deux colonnes, l'une pour le latin, l'autre pour le français. On a adopté ici une division horizontale et pour mieux la marquer le texte français est en noir, le texte latin en rouge au bas de la page. L'expérience méritait d'être tentée, mais il nous semble probable qu'elle ne sera pas renouvelée. Pendant le chant d'un introït ou d'un offertoire on peut facilement suivre la traduction en même temps que le texte quand les deux sont juxtaposés, c'est beaucoup plus difficile quand les deux sont séparés. Le texte français est assez bien présenté dans une typographie aérée, le texte latin par contre ne présente ni interligne, ni titres au milieu de la page, si bien qu'il fait l'effet d'une masse compacte, en outre le corps est plus petit. Il n'y a pas de doute que cette disposition réalise un gain de place considérable, mais c'est aux dépens de l'esthétique et de la lisibilité.

Seul fait exception l'ordinaire de la messe qui est beaucoup plus agréable, les deux textes se faisant face à face sur les deux pages avec de petites notes marginales en rouge. Mais là on aurait peut-être pu éviter de répéter les mêmes rubriques sur les deux pages à certains endroits. Les divisions sont d'ailleurs excellentes. On regrettera que les *Amen* après les oraisons ne soient pas en caractères gras sur la page du français comme ils le sont sur celle du latin.

Seconde originalité de ce missel : un contenu simplifié. Bien entendu c'est un missel complet latin-français, mais le contenu est simplifié par rapport aux missels classiques ou plus récents. D'abord les auteurs ont voulu faire un « missel » qui réponde véritablement à son nom. On n'y trouve ni vêpres, ni complies, ni rituel ou eucologe. Seules y figurent quelques cérémonies jointes normalement à la messe : le mariage et les funérailles. Ce principe est théoriquement justifiable, mais pratiquement les usagers tiennent à trouver dans leur missel les offices auxquels ils ont coutume de participer, et il est probable que certains seront déçus.

Mais ce missel est aussi simplifié par une réaction très consciente et voulue contre les missels trop « encyclopédiques ». L'introduction est formelle : « Le missel, tant prôné par le mouvement liturgique à ses débuts, semble pourtant acculer le fidèle à un écueil : le soustraire à la communauté. Les éditeurs ont veillé à écarter du missel tout ce qui risque de donner dans ce travers : introductions prolixes, commentaires trop prolongés, sorte de manuel de bible ou de liturgie qui absorbe l'attention du fidèle au détriment de la prière commune... » Des notes bibliques et liturgiques très brèves peuvent suffire pour expliquer les textes d'une messe. Cependant il reste toujours utile de posséder un aperçu historique de la messe, un exposé succinct de sa théologie, une explication plus détaillée des temps liturgiques ou de la vie des saints. Mais ils doivent d'autant moins figurer dans le missel qu'ils seront lus une fois pour toutes. Les éditeurs les ont donc réunis en un volume de quelque cent soixante pages, livré avec le missel et qu'on ne doit pas emporter avec soi.

On sera d'accord sur le danger d'isolement qui peut être créé par le missel lui-même. Il y a nombre de possesseurs de bons missels qui trouvent superflues les lectures faites à la communauté ou les invitatoires, et qui se refusent à prendre part au dialogue ou mieux encore lisent les introductions pour se distraire pendant la messe... C'est un aspect du problème du missel qui a déjà été évoqué dans ces chroniques, mais qui est lié aussi à toute la structure actuelle de notre liturgie. On peut concevoir un missel qui aide seulement à suivre les textes pendant la messe, ou un missel plus riche qui donne toute une initiation à la liturgie et aux textes bibliques dont elle est composée. C'est la première solution qu'ont choisie les moines de Maredsous.

Nous avons donc, d'une part, un missel à peu près dépourvu de commentaires, sauf quatre ou cinq lignes au début de chaque messe et quelques notes au bas du texte français, et, d'autre part, le « guide du missel », brochure séparée donnée avec le missel. Le contenu de cette brochure n'est guère plus considérable que les pages d'introduction qui se trouvent dans la plupart des missels. Environ soixante pages sont consacrées à la messe et aux temps liturgiques. Le premier chapitre sur *le sacrifice de la messe* nous a paru être d'un style un peu difficile pour l'usager moyen. Le second, sur *les grandes lignes de l'histoire de la messe* est en réalité une explication des différentes parties de la messe dans une perspective historique. On y a judicieusement mis en relief ce qui est essentiel dans la structure de la messe et séparé les « prières et usages d'apparition tardive » tels que les prières au bas de l'autel, la prière du diacre avant l'évangile, etc. On indique ce que les fidèles n'ont pas à dire. On a cherché à restituer au *Kyrie* son caractère litanique en suggérant des intentions qui sont d'ailleurs indiquées dans le texte français de l'ordinaire de la messe. De même on a fait une place à la prière des fidèles avant l'offertoire en donnant dans le texte de l'ordinaire, à titre de suggestion, l'antique prière des fidèles d'après les Constitutions apostoliques. On remarquera aussi dans ce chapitre une note heureuse sur le véritable sens de l'offertoire : « L'offertoire n'est pas un geste de sacrifice... l'offertoire est pour les fidèles le simple apport de leurs dons, l'apport de ce qu'ils sont, en vue de la grande offrande que le Christ va faire de lui et d'eux-mêmes englobés dans son corps qui est l'Église. »

L'introduction aux temps liturgiques est intéressante du fait qu'elle se présente sous forme d'un parallèle entre les événements de l'histoire sainte et l'actualisation de ces événements dans la liturgie. La suite des paragraphes est toutefois un peu compliquée, car elle oblige à des redites.

Les quatre-vingt-dix dernières pages de la brochure sont consacrées à des notices hagiographiques quelquefois assez abondantes, mais il faut remarquer que dans le corps même du missel une petite note très brève situe chaque saint.

Ce missel ne manque donc pas d'introduction. Mais n'y a-t-il pas quelque

illusion à penser que tous les usagers liront le *Guide* ? Beaucoup, sans doute le mettront de côté pour ne plus l'ouvrir. Il est sans doute aussi un peu simpliste de penser qu'il suffit de lire ces introductions une fois pour toutes. Il nous semble, au contraire, très utile que les commentaires sur les temps liturgiques puissent être relus tous les ans. Incorporés au missel en bonne place ils inviteraient davantage à la lecture. Quant aux notices hagiographiques, il est peu probable que beaucoup de fidèles de la messe quotidienne se donnent la peine de les lire chaque jour dans le *Guide*, la voie de la commodité les inclinera à se contenter de la note du missel.

Il faut faire mention spéciale des divisions du missel. Le style des titres a pour ainsi dire valeur de commentaire. Au lieu de parler simplement de *Temporal* et de *Sanctoral*, de *cycle de Noël* et de *cycle de Pâques*, on a choisi des expressions qui expriment mieux les mystères célébrés. Le temporal est intitulé *L'Année du Seigneur dans ses mystères*. En voici la division :

Célébration de la venue du Seigneur

Attente du Seigneur : Temps de l'Avent
Venue du Seigneur : Temps de Noël
Manifestation du Seigneur : Temps de l'Épiphanie.

Célébration du mystère pascal

Préparation de la Paque du Seigneur
Temps de la Septuagésime
Temps du Carême
Temps de la Passion
Le mystère de la Paque du Seigneur
Jeudi saint
Vendredi saint
Nuit de la Paque du Seigneur
Dimanche de la Paque du Seigneur
Temps pascal
Venue de l'Esprit du Seigneur : Pentecôte

ATTENTE DE LA PAROUSIE DU SEIGNEUR

Temps après la Pentecôte

Ces titres sont utilisés à la fois dans la table des matières et dans les divisions du missel. Il ne serait pas difficile de les adopter dans les autres missels.

Il reste à dire un mot de la traduction. Celle-ci est aussi en réaction contre les tendances de quelques missels récents. Le propos des auteurs est clairement exprimé dans l'introduction : « La prière commune suppose l'exclusion de toute sentimentalité et un respect scrupuleux du sacré. Un missel doit livrer aux fidèles une traduction élégante, mais rigoureuse, en gardant, par exemple, aux formules lapidaires des oraisons leur genre hiératique et leur plénitude, en se défendant de recourir aux procédés faciles de coupures et de juxtaposition qui en appauvrissent le sens. Dans ce même esprit ont été traduits les textes scripturaires dont la lecture incombe à un ministre de l'autel. C'est pourquoi les traductions s'écartent sensiblement de la Bible de Maredsous, dont le dessein est autre. » Cet avertissement pouvait faire craindre un retour aux nombreuses conjonctions et subordinations. Il faut dire qu'en parcourant les pages du missel cette crainte ne se justifie pas. Le texte est serré de plus près que dans d'autres missels, mais l'élégance n'en souffre pas, sauf quelques exceptions. D'une manière générale, le style des oraisons est très coulant, le vocabulaire accessible à toutes les catégories de lecteurs.

Voici donc un missel qui trouvera sa place dans la collection des bons missels offerts aux chrétiens d'aujourd'hui. Sa présentation, son style, la sobriété de ses commentaires le réserveront sans doute à ceux qui ont déjà une certaine culture humaine et liturgique.

108. Dom Gaspar Lefebvre et les moines bénédictins de l'abbaye de Saint-André : *Missel des dimanches*. Édit. de l'abbaye de Saint-André, 1955, n° 900, 866 pp., 15×9,5×2,3 cm. (B 2).

On ne sera pas étonné de voir paraître un dominical dans la collection des missels de Saint-André. C'est un complément normal de la série déjà existante. C'est un missel présenté dans un format raisonnable, en caractères assez grands, imprimé d'un bout à l'autre en rouge et noir. L'ordinaire de la messe y figure, bien entendu, en latin et en français de même que tous les chants du propre. Le contenu est celui qu'on doit attendre d'un dominical.

Quelques petits détails : puisqu'on a mis la messe du mercredi des cendres, on aurait aussi pu donner en entier le texte de la bénédiction; les classes des fêtes sont absentes du propre des saints; les références bibliques sont indiquées à la fin des lectures ou des chants sans doute pour alléger la ligne du titre. En plus des messes des dimanches et des fêtes, on trouve dans ce missel la messe de mariage, la messe des funérailles, les complies du dimanche, mais pas les vêpres.

Les commentaires et traductions sont ceux des autres missels de la collection, il n'y a donc rien de spécial à en dire. Les commentaires évidemment sont un peu plus réduits, mais il y a une introduction pour chaque messe.

Ainsi conçu, ce livre rendra certainement bien des services. On peut penser qu'il vise un peu la même clientèle que le Dom Gérard n° 900. Est-ce un hasard s'il porte le même numéro d'édition ? S'il n'a pas les mêmes avantages de format et de reliure et sans doute de prix, il a pour lui un contenu plus complet.

109. R. P. Morin : *Missel Vespéral et Rituel* (en gros caractères). Droguet et Ardan, Limoges, 1955, 1055 pp., 16×10×2,6 cm. (avec papier extra mince 2 cm.) (B 2).

Ce missel présente l'intérêt d'être le seul missel en gros caractères comportant des introductions et une traduction qui ont bénéficié des progrès du mouvement liturgique. Jusqu'à présent les personnes ayant la vue basse étaient obligées de se contenter de missels qui n'avaient guère évolué. On le recommandera donc sans hésiter à ceux qui ont besoin d'un tel missel.

Les textes des introductions et des traductions sont les mêmes que dans les éditions les plus récentes du missel quotidien du P. Morin. En plus des messes indispensables on trouvera les vêpres et les complies du dimanche, les cérémonies du baptême, de l'onction des malades, du mariage et des funérailles.

Rééditions

105 *bis*. R. P. Morin : *Missel quotidien Vespéral*. 1956.

Cette réédition reproduit à peu de choses près le texte de l'édition déjà très renouvelée de 1955. Nous ne reviendrons donc pas sur le contenu, les commentaires et les traductions. La raison de cette réédition est le changement de typographie. La maison Droguet et Ardant a choisi un autre imprimeur,

et de nouveaux caractères. Le progrès est certain. L'encrage qui laissait à désirer dans les éditions précédentes est incontestablement plus net et plus régulier, le caractère est plus agréable à l'œil. Il est seulement dommage qu'on n'ait pas profité de ce changement important pour améliorer davantage la disposition des textes, des titres, des références, l'équilibre des deux colonnes du latin et du français.

A noter qu'un index numérique des psaumes dont nous avions déploré l'absence a été ajouté à la fin de la table des matières. En outre, cette réédition tient compte du décret de simplification des rubriques du missel.

103 *bis. Missel Biblique de tous les jours.* Tardy, 1955.
94 *bis. Missel Biblique des dimanches et fêtes.* Tardy, 1952.

Il ne s'agit pas même exactement d'une réédition de ces deux missels, puisque l'année d'édition n'a pas été modifiée et qu'aucune mention sous le titre ne renseigne le lecteur. Dans chacun de ces missels un encart signale qu'on a tenu compte des récentes modifications de la semaine sainte.

Dans le quotidien on a tenu compte des nouvelles rubriques pour le propre du temps et on a donné le nouvel Ordo de la semaine sainte. Cela a entraîné évidemment quelques modifications de la pagination. Pour le propre des saints les modifications n'ont pas pu être faites, la nouvelle messe du 1er mai n'étant pas parue au moment où ce tirage était mis sous presse, mais l'encart donne toutes précisions utiles sur les modifications à faire.

Dans le dominical les nouveaux offices de la semaine sainte ont également entraîné quelques modifications de la pagination. A noter qu'on a profité des pages gagnées pour le dimanche des Rameaux pour ajouter au vendredi saint la passion selon saint Jean qui ne figurait pas dans l'édition précédente. L'introduction à la veillée pascale a été enrichie également. Le feuillet encarté indique toutes les modifications à faire dans les tables et les références.

Ces modifications sont un peu une demi-mesure puisqu'on n'a pas appliqué toutes les modifications découlant du décret sur les rubriques. On a tenu compte surtout du désir des clients qui réclament à leur libraire un missel « avec la nouvelle semaine sainte ». En contrepartie ce sera un inconvénient pour les groupes ou les paroisses qui avaient adopté un missel uniforme. Mais l'uniformité est bien impossible à une époque où tout évolue constamment.

Louis Kammerer.

Les Missels pour enfants[1]

Le nombre de nouveaux missels pour enfants parus pendant ces douze derniers mois a considérablement diminué et si certains posent des « problèmes », on est cependant heureux de voir que les éditeurs comme les parents, commencent à porter de l'intérêt à ce secteur de l'édition catholique.

I. — Missel pour enfants

1) Individuels.

b) *Moyens (7-10 ans).*

121. Une équipe de prêtres et de laïcs : *Missel de Frère Yves.* Labergerie, Paris, 1955; 255 pp.+1 fascicule de 12 pp., 12,5×16, ill. (Atelier du Cœur-

1. Cf. *Missels de Communion, Missels pour enfants* (Paris, C.P.L., 1951, in-8°, 47 pp., 100 fr.), et *La Maison-Dieu* (n° 34, 2e trimestre 1953, n° 39, 3e trimestre 1954, et n° 43, 3e trimestre 1955).

Meurtry), relié sous jaquette. Sommaire : Ordinaire de la Messe, Propre dominical abrégé.

Le deuxième livre, de la série des trois missels « progressifs » des Éditions Labergerie, se présente dans un format un peu plus petit que celui du *Missel de Frère Jacques* (analysé ici en 1955 sous le n° 117), mais cependant supérieur à la taille des missels habituels, ce qui le rend plus maniable pour les enfants. La typographie en deux ou trois couleurs est très lisible, car les caractères sont assez gros; la mise en page très aérée et les titres bien mis en valeur offrent un aspect général agréable.

Les traductions sont excellentes et particulièrement adaptées, tout en étant extrêmement proches du texte liturgique; seuls les idées et les mots essentiels ont été conservés, en les débarrassant de tout ce qui est secondaire (il y a cependant quelques imprécisions dans le *Gloria*). Le propre du Temps comporte une traduction ou un résumé de l'oraison, de l'épître et de l'évangile, alors que pour le sanctoral il n'y a que l'oraison suivie d'une présentation détaillée de la vie du saint : ces textes sont très compréhensibles et en même temps invitent bien à la prière.

Dans l'ordinaire de la messe, judicieusement intitulé pour les enfants « Ce qu'on dit d'ORDINAIRE à la sainte messe », les explications sont suffisantes et bien séparées des prières; le propre du Temps par contre manquerait un peu d'explications. Comme pour le *Missel de Frère Jacques*, un fascicule annexe de douze pages est destiné à montrer aux parents le but et la composition de ce missel et à leur donner les éléments nécessaires pour commenter les illustrations à leurs enfants : c'est là une initiative très heureuse.

Si ce missel constitue une réussite sur le plan des textes, il y a lieu de faire des réserves assez importantes en ce qui concerne ses illustrations. Celles-ci sont en général très riches au point de vue doctrinal; si pour cette raison elles nécessitent des explications pour être présentées aux enfants, les parents en trouveront les éléments dans le fascicule mentionné au paragraphe précédent. En ce qui concerne les couleurs, il y a certains heurts un peu violents; or il n'est pas bon sur le plan éducatif d'offrir aux enfants des couleurs vives sous le seul prétexte que ce sont celles qu'ils préfèrent : cela risque souvent de leur fausser le goût. Par ailleurs le choix des teintes, passable au jour, est franchement mauvais à la lumière, le rouge devenant alors très violent et le jaune prenant une nuance « innommable ».

C'est surtout le genre des dessins qui est répréhensible : les petites vignettes de style pré-roman, indiquant les gestes et les attitudes du prêtre à la messe, font doucement sourire; mais c'est surtout le style faussement « puéril » des illustrations en couleurs qui ne convient pas dans ce missel : le parti pris d'inclinaison des têtes (cf. par exemple l'*Ite Missa est* p. 58, ou les litanies des saints p. 144), la composition de certaines scènes (cf. la pendaison de Judas, p. 124, les couteaux de la Cène p. 130, les rivets des ailes des anges pp. 136 et 152, les automobiles de la parabole du Bon Samaritain), la puérilité des « frères » et « sœurs » de saint François d'Assise (pp. 246 et 247), le « plat d'épinards » de la descente de la Croix (p. 132). Cela est regrettable quand on voit la richesse symbolique de la composition de l'ensemble du dessin du péché originel (p. 96) ou de la confession (p. 104) : l'idée exprimée est très compréhensible pour les enfants et leur serait parfaitement adaptée si elle n'était traduite par de telles lignes et couleurs.

Ce n'est pas pour des raisons esthétiques que ce missel est mauvais du point de vue des illustrations : chacun est libre de préférer le « Saint-Sulpice », l'ultra-moderne, ou n'importe quel style intermédiaire.

La première erreur psychologique qui a été faite — et elle est fondamentale — c'est d'avoir proposé à des enfants des dessins d'enfants; c'est leur manière de dessiner, mais si les adultes se complaisent dans la puérilité, qui les ravit, les enfants au contraire ont l'impression qu'on se moque d'eux; ils

cherchent normalement à monter au-dessus de leur âge et aspirent à un style d'adulte compréhensible pour eux. Le style pourtant « primitif » de Léopold Marbœuf dans le *Missel de Frère Jacques*, analysé ici l'an dernier, n'avait rien de puéril, et convenait beaucoup mieux aux enfants.

L'autre erreur est beaucoup plus grave au point de vue éducatif, car la première ne se traduit que par une réussite ou un échec d'ordre commercial, ou par une dépense inutile des parents (regrettable, étant donné le prix élevé de ce missel), si l'enfant ne veut pas d'un tel livre. Lorsque M. Dubois-Dumée a présenté ce missel à la télévision, il a avoué que ses propres enfants, qui y avaient pourtant été préparés, avaient largement souri des illustrations de ce missel. Or, la plupart des enfants auxquels on présente le *Missel de Frère Yves* se mettent à rire en voyant ces illustrations : réaction obtenue dans des milieux très divers, en famille, ou dans des écoles primaires et secondaires, même lorsqu'on avait pris la précaution de présenter intelligemment ce missel. Ceci est très *dangereux*, car le caractère *sacré* du missel risque fort d'être détruit; et même si par la suite on peut rattraper en partie cet inconvénient, la première impression d'un enfant qui aura « rigolé » de telle illustration, ne pourra pas ne pas lui revenir.

En conclusion, si, pour quelques enfants, ce missel peut être donné sans aucune restriction, pour la *majorité des cas*, il doit être *déconseillé* à cause des graves *dangers* qu'il présente pour leur éducation religieuse. C'est vraiment regrettable, car la qualité du texte et sa présentation typographique, ainsi que la richesse doctrinale des illustrations devraient pouvoir le faire recommander à tous les enfants de sept à douze ans, si le style des dessins était autre. De toutes façons le parti pris de puérilité réduit considérablement le nombre d'années pendant lesquelles il peut être utilisé : car, même pour les enfants qui accepteront ces dessins sans en rire, à partir de neuf-dix ans ils ne voudront plus de ces « dessins d'enfants », qu'ils trouveront trop « bébés ».

Nous ne comprenons pas que les Éditions Labergerie et toute l'équipe, qui s'est donné tellement de mal pour mettre au point ce missel, aient commis une telle erreur et nous espérons que, malgré les importants sacrifices financiers que cela leur occasionnera, ils pourront bientôt nous sortir un *Missel de Frère Yves*, qui, cette fois sera parfait.

d) *Plus grands (9-14 ans).*

† 122. Moines bénédictins d'Hautecombe : *Missel des Dimanches et fêtes.* Labergerie, Paris, 1955; XXVI-670 pp., 11×15,5 ill. (Michel Timoléonthos), relié sous jaquette. Sommaire : Messe avec Propres des dimanches et fêtes, Kyriales, Prières usuelles.

Le troisième des missels « progressifs » des Éditions Labergerie se présente d'une façon agréable (peut-être un peu « tape à l'œil ») du fait de sa typographie variée en deux couleurs, d'une bonne mise en pages et d'une abondante illustration. Celle-ci se compose d'images et de bandeaux, tirés en deux, trois, quatre ou cinq couleurs. Le dessin en est assez moderne, mais sans exagération et les lignes, en général un peu stylisées, sont agréables. Les couleurs sont assez violentes (surtout à la lumière) avec des oppositions un peu fortes, mais celles-ci sont atténuées dès qu'il y a un peu de blanc (cf. le simple filet de la crosse de saint Benoît, p. 428); on pourrait souhaiter quelques harmonies plus reposantes et la suppression d'oppositions aussi fortes que celle du crucifix du canon (p. 20). Mais il faut reconnaître qu'après le choc initial, on arrive à s'habituer à la plupart des dessins.

Les traductions sont très bonnes; ce sont celles du précédent Missel Dominical de Hautecombe, simplement remaniées en fonction du public de onze à quinze ans auquel ce livre de messe est destiné; elles sont cependant parfois

pensées plutôt en fonction de milieux cultivés. Il est regrettable que le Commun des saints ne comprenne que la messe pour la Dédicace d'une église et celle pour les fêtes de la Sainte Vierge, mais ne comporte rien pour les fêtes des saints, alors qu'il y a plusieurs messes votives, dont l'emploi n'est pas tellement courant.

Les commentaires destinés aux parents et aux éducateurs sont incorporés cette fois au missel. Les explications et rubriques sont nombreuses et abondantes, sans être trop longues : chaque prière du Propre est introduite par une phrase, et chaque dimanche ou fête est brièvement présenté. Tout cela répond bien au désir de curiosité des adolescents. Il faut noter également deux très bonnes introductions, l'une liturgique et l'autre biblique.

Ce missel est complété par des « prières usuelles » et quelques prières liturgiques pour la communion, ainsi qu'un *kyriale* noté en musique moderne. Mais on est étonné de ne rien y trouver pour la confession.

Tel quel, ce missel peut être recommandé aux jeunes de onze à quinze ans, pour lesquels il a été conçu. Tout au plus ses illustrations risquent de ne pas plaire à tous, et son style de ne pas convenir à certains adolescents moins cultivés.

2) Pour groupes.

a) *Livres de messe proprement dits.*

† 58 *ter*. Abbé Courtois : *Mon livre de prière*. Éd. Fleurus, Paris, nouvelle édition revue et augmentée, 1955; 448 pp., 11,5×16, ill., relié pelior. Sommaire : Prières, Messe, Messes en chœur parlé, Propre des dimanches et fêtes, Vêpres, Complies, Confession, Communion, Dévotions, Cantiques

La troisième édition de ce livre de messe a été sérieusement remaniée par rapport aux deux précédentes. Le format a été augmenté, ce qui permet de l'avoir mieux en main; l'ordinaire de la messe et les chœurs parlés sont maintenant imprimés en deux couleurs; l'illustration a été modifiée et comporte en particulier de bonnes photos pleine page, et l'on a conservé les vignettes indiquant les attitudes des fidèles aux différents moments de la messe.

Dans cette nouvelle édition tous les textes du Propre sont donnés en français, mais les traductions manquent d'unité de style, tantôt très proches des enfants, tantôt un peu plus difficiles. Plusieurs messes du temporal et du sanctoral ont été ajoutées (première et troisième messes de Noël, mercredi des Cendres, jeudi saint, lundi de Pâques,... Immaculée Conception, saint Joseph, sainte Jeanne d'Arc...) et celles du septième au dix-septième dimanche après la Pentecôte (qui figuraient dans *En vacances mon livre de prière*) ont été réintégrées à leur place. Le Commun des saints est actuellement assez complet pour que ce « dominical » puisse être utilisé avec des groupes d'enfants pour un grand nombre de messes en semaine. On y trouve également les vêpres en latin et français et les « complies en français ».

En ce qui concerne le Propre, il est regrettable qu'il n'y ait pas d'introduction, même très courte, pour chaque dimanche et que seuls les « temps liturgiques » fassent l'objet d'une présentation. En revanche, le *Petit Dictionnaire*, qui explique une soixantaine de mots ou d'expressions employés dans ce missel, constitue une heureuse innovation.

Le choix des cantiques a été entièrement refait et le nombre total est passé de soixante-quinze à cent treize; mais cela a entraîné dans la numérotation des changements importants, qui gêneront les groupes dont les enfants ont des livres des éditions successives.

L'aspect individualiste de la communion a été supprimé. D'autre part, l'aspect positif de la confession est un peu mieux mis en valeur, bien que

l'examen de conscience n'ait pas été changé; mais un choix possible d'efforts et de résolutions pour la prochaine confession est proposé à l'enfant.

En conclusion cette nouvelle édition est en progrès sur les précédentes et permet de recommander ce missel (dont le prix a été abaissé) aux groupes d'enfants de huit à quatorze ans.

Alain de Sauvebœuf.

Comptes rendus

F.-X. Durwell : *La Résurrection de Jésus, mystère de salut.* Étude biblique. 2e édition revue et augmentée, Xavier Mappus, Paris-Le Puy, 1955; 428 p.

Il est vraiment inexcusable, pour notre revue, d'avoir omis de recenser, lors de sa parution, un ouvrage d'une pareille importance et d'une pareille valeur. Profitons au moins de sa réédition et de la proximité de la Pâque pour insister sur tout ce qu'apporte un pareil travail. Trop souvent la Résurrection nous apparaît comme une conclusion heureuse, certes, mais presque secondaire, de la Passion rédemptrice; ou comme un article de foi qui s'énonce en deux lignes, problème apologétique important, mais où notre vie religieuse quotidienne et notre contemplation ne trouvent rien à puiser. L'œuvre du P. Durwell ne nous montre pas seulement que la résurrection est une pièce capitale de l'économie salvatrice : elle met en lumière les puissances de vie contenues dans ce mystère central. C'est vraiment le Christ ressuscité qui est notre vie, actuellement; c'est lui qui est notre espérance dans le monde à venir. Rien ne peut alimenter plus solidement notre optimisme personnel, et une prédication qui se veut substantielle et entraînante. Et nous ne prêcherons bien le Carême, le jeudi et le vendredi saints que si nous avons acquis de la Résurrection la connaissance positive, puisée dans les Écritures, que nous procure ce livre à la fois simple et foisonnant, qui fait époque.

A.-M. R.

Hermanus Schmidt : *Hebdomada Sancta*, volumen primum. Herder, Roma, 1956; 300 p.

Le R. P. Herman Schmidt, professeur de liturgie à l'Université Pontificale grégorienne, a recueilli dans ce volume tout l'ensemble des documents relatifs à la restauration de la veillée pascale (1951) et à celle de la semaine sainte (1955).

Parmi ces documents, certains n'étaient pas encore connus du public, telles les *variationes et additiones pro hebdomada sancta in missali romano inserendae*, adressées directement par la S.R.C. aux éditeurs pontificaux. Ces *variationes* ne reproduisent pas toujours exactement le texte de l'*Ordo hebdomadae sanctae instauratus*. C'est ainsi qu'on lit avec étonnement la rubrique relative au baptême dans la Nuit sainte : *Si plures sint, permittitur caeremonias ritualis romani, quae ipsam baptismi collationem praecedunt... eodem mane, tempore opportuno praemittere* (cité p. 242). Or l'*Ordo hebdomadae sanctae*

disait *praesertim si plures sint*, ce qui sauvegardait le droit antérieur, car les rubriques n'ont jamais contraint à intercaler tout l'*Ordo baptizandi* après la bénédiction des fonts quand il n'y a qu'un seul catéchumène à baptiser. Au contraire, le missel comportait, avant la première des douze prophéties, la rubrique suivante : *Ante, vel interim dum Prophetiae leguntur, presbyteri catechizent catechumenos baptizandos, et praeparent ad baptismum.* Le texte définitif proposé pour les futures éditions du Missel est donc une innovation liturgique contraire à toute la tradition et contraire aussi, croyons-nous, à l'esprit de la réforme.

La première partie du livre du R. P. Schmidt est un tableau synoptique des rubriques de l'*Ordo Sabbati Sancti* (éditions 1951 et 1952), de l'*Ordo Hebdomadae Sanctae* et du Missel romain. Il rendra les plus grands services aux professeurs et aux cérémoniaires. On lira avec intérêt les textes parallèles du Missel et de l'*Ordo Hebdomadae Sanctae* qui donnent l'Ordinaire de la messe. C'est ainsi que l'*Ordo* de la Semaine sainte fait réciter par le célébrant toute la formule de l'*Orate fratres clara et elevata voce*, tandis que le Missel la faisait dire *voce paululum elevata*. Mais on peut s'étonner de ce que le nouvel *Ordo* ait totalement oublié de mentionner les rubriques de la secrète.

P. J.

A. Bugnini et C. Braga : *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus.* Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », Sectio historica 25, Roma, 1956; 176 p.

F. Dell'Oro : *La Solenne Veglia Pasquale.* Estratto della « Rivista Liturgica », Anno XL, 1953, Milano, 1954; 96 p.

Les *Ephemerides Liturgicae* ont publié en volume le numéro spécial qu'elles avaient consacré au nouvel Ordo de la Semaine sainte, comme elles l'avaient fait l'an dernier, pour le décret de simplification des rubriques. Ce volume constitue un commentaire littéral, à la fois historique et rubrical, du texte de l'*Ordo Hebdomadae Sanctae*, accompagné pour chacun des jours d'une notice historique assez dense et d'un apparat critique de qualité. Le tout constitue une excellente introduction à l'intelligence des rites, premier effort indispensable à une action pastorale authentique.

Il faut porter le même jugement sur l'ensemble des articles publiés par Dom Ferdinando Dell'Oro, dans la *Rivista Liturgica* (1953) sur la veillée pascale. Ils ont été recueillis dans un important fascicule. Les nombreux tableaux synoptiques entre les divers témoins de la liturgie pascale au moyen âge rendront un réel service.

Précisons que le fascicule des *Ephemerides* est rédigé en latin et celui de la *Rivista*, en italien.

P. J.

G. Dousselin : *Paix sur la terre.* Éd. Fleurus, Paris, 1955; 96 p.
G. Dousselin : *La route de la paix.* Éd. Fleurus, Paris, 1956; 96 p.

Mlle Dousselin possède deux qualités, dont la jonction est particu-

lièrement heureuse pour le but qu'elle s'est assigné : un profond sens liturgique, une vision concrète des réalités pastorales, des conditions de travail et des besoins du curé isolé dans sa campagne. D'où l'intérêt de ces deux brochures.

Elles proposent des veillées de prières, l'une pour Avent-Noël-Épiphanie, l'autre pour Carême-Passion-Temps pascal. La formule en est variée, d'ailleurs, et s'adapte très souplement aux occasions possibles. Quelques notes sur les saints de ces périodes liturgiques, un petit choix de textes bibliques de rechange, complètent l'ouvrage. Le fait que la perspective première fut celle de *Pax Christi* marque non seulement les titres, mais les volumes eux-mêmes; pourtant, ils sont utilisables de façon très large.

Le contact qu'a G. Dousselin avec divers promoteurs du renouveau liturgique lui donne un sens très sûr du choix des textes; il n'y a pas de fausse note. L'idée de ne pas négliger le temps pascal est fort heureuse.

Un recenseur exprime son intérêt pour une œuvre en lui faisant des critiques. En voici donc, qui n'atteignent pas le fond, mais soulignent les limites provenant de la perspective adoptée. G. Dousselin a un but essentiellement pratique. Elle part, semble-t-il, de ce qu'elle vit dans son missel, sa Bible, le bréviaire qu'elle consulte. Parfois, un peu de recul serait utile, pour mieux mettre en valeur des dimensions importantes : par exemple, l'aspect eschatologique de l'Avent n'apparaît guère; on aimerait trouver dans le Carême son caractère d'initiation à la célébration pascale — que l'on trouve, par exemple, dans les grandes lectures des troisième et quatrième semaines; la charité, thème essentiel, qui se concrétise dans le lavement des pieds du jeudi saint, est pratiquement absente.

D'autre part, le lien entre les divers éléments : sens de la prière, lecture, prière, est parfois très lâche, voire inexistant. On conçoit bien que dans la pratique (et c'est ce qui a dû se passer) l'animateur d'une telle veillée supplée aux joints absents, et même, à la limite, fasse prier des fidèles à travers une célébration dont le déroulement n'est pas unifié. Pourtant, on pourrait rechercher des structures plus fermes : il ne s'agit pas d'élaborer une construction intellectuelle à partir d'une idée, mais de réaliser une progression vitale à l'intérieur d'un aspect particulier du mystère que l'on a choisi. La prière n'est pas cours d'instruction religieuse, mais elle se situe dans la foi, une foi nourrie de la Parole de Dieu.

Signalons en terminant deux points : les éléments « prière de l'assemblée », « prière silencieuse », « prière du célébrant » ne sont pas toujours en place, et l'on ne voit pas bien, parfois, comment elles se situent (d'autant que, pour certaines prières inspirées des oraisons solennelles, c'est l'invitatoire, non l'oraison, qui est reproduit). Enfin dans la pratique il serait opportun de bien nettement distinguer ce qui est Parole de Dieu et ce qui est texte non inspiré, fût-ce de Paulin de Nole ou de la liturgie pascale.

Que ces réflexions ne détournent pas d'utiliser ces brochures. On y trouvera un instrument pratique, authentiquement liturgique, et efficace, nous l'espérons.

J.-M. Hum.

F. VAN DER MEER : *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, traduit du néerlandais. Alsatia, Paris, 1955; t. I, 492 p., t. II, 563 p.

C'est là un grand livre, celui que nous attendions depuis longtemps sur saint Augustin. Il a été écrit en néerlandais, mais la traduction française, réalisée en équipe, est d'une qualité rare.

Le titre donné à l'ouvrage ne doit pas faire illusion : ce n'est pas une activité d'Augustin parmi beaucoup d'autres qui est étudiée, mais l'âme d'Augustin qui nous est révélée à partir de cette activité pastorale dans laquelle il a réalisé sa vocation. C'est, en effet, dans le ministère pastoral, en se donnant au jour le jour très humblement à de très humbles gens, qu'Augustin est devenu non seulement un saint évêque, mais un des écrivains les plus attachants et le théologien de l'Église d'Occident, la personnalité qui domine la fin de l'Antiquité et qui enseigne tout le moyen âge. C'est dans le service fraternel et paternel des âmes que le génie d'Augustin a fait éclater la gangue où serait demeuré enserré, même chrétien et même moine, le rhéteur de Carthage, de Rome et de Milan.

Mais le liturgiste s'arrêtera avec une joie toute spéciale aux chapitres du second volume où il pourra revivre la célébration du mystère chrétien à Hippone au seuil du V^e^ siècle. Tout semble avoir été dit sur l'initiation chrétienne, sur la célébration eucharistique et le culte des martyrs dans l'Afrique augustinienne, comme sur la prédication d'Augustin. Tout redevient neuf pourtant à travers ces pages qu'éclairent les belles photos des ruines d'Hippone ou de Djemila, sorties de terre au cours des dernières décennies par les soins du gouvernement général de l'Algérie. Quand on a sous les yeux les restes de la basilique de la Paix avec son presbyterium et la place encore marquée de la cathedra d'Augustin ou celle du baptistère, le sermon de la Nuit pascale (*supra*, p. 5) éveille un écho insoupçonné.

Ce sont pourtant *les réflexions d'Augustin sur la liturgie* (t. II, pp. 13-69) qui présentent peut-être pour nous le plus d'intérêt. On les trouve surtout dans ses lettres à Januarius, écrites vers 400 (*Epist.* 54 et 55). Augustin se plaît à relever *la simplicité* de la liturgie chrétienne; elle se distingue des cultes païens par sa simplicité, sa réserve et sa transparence : « Le Seigneur lui-même et l'enseignement des Apôtres nous a transmis, à la place d'une multitude de signes, un très petit nombre, comme le sacrement du baptême et la célébration du Corps et du Sang du Seigneur; ils sont très faciles à célébrer; d'une sublimité exceptionnelle pour ceux qui les comprennent, et ils sont accomplis avec une grande réserve... La miséricorde de Dieu a voulu que le culte soit libre et ne comporte qu'un minimum de sacrements rituels qui soient, au surplus, extrêmement clairs » (*Doctrina christiana*, 3, 9, 13). Même matériellement il suffit de peu de choses pour constituer ces sacrements, « par exemple de l'eau, du vin et de l'huile ». C'est ce qui fait le culte chrétien *tam mundum et facile sacramentum* (*Epist.* 55, 7-13). De telles réflexions font un peu rêver quand on vient d'assister, par exemple, à une consécration d'église, mais elles indiquent une voie à suivre. On peut constater que pour saint Augustin le sacré ne gagne rien à s'envelopper de brume, ni le rite à se muer en cérémonial.

Mais qu'est-ce qu'Augustin entend par le mot *sacramentum* ? Pour lui c'est un signe dans lequel « on honore des réalités invisibles » (*Cat. rud.*, 26, 50) et par lequel nous est communiqué « le don spirituel qu'il sert à suggérer » (*Contra Faust.*, 19, 13-16). Symbolisme et réalisme du mystère cultuel sont magnifiquement équilibrés dans la pensée d'Augustin. Il est le théologien du caractère baptismal et de l'Eucharistie, sacrement bâtisseur de la communauté ecclésiale, mais le platonicien qu'il resta toute sa vie durant aime à montrer la force élevante du symbole sacramentel : « Le seul but de tout symbolisme est de nourrir et, en un certain sens, d'attiser ce feu de l'amour pour que, sous son impulsion puissante, nous élevant bien haut et rentrant en nous-mêmes, nous soyons admis au repos. Car ce qui nous est suggéré par des symboles touche et embrase le cœur bien plus vivement que si la même vérité nous était présentée sans le mystérieux vêtement de ces images. D'où vient cela ? il est difficile de le dire. Mais c'est un fait » (*Epist.* 55, 11-21). Le symbole élève l'esprit. Ce qui est essentiel dans son action, c'est ce passage, cet élan qui détache du sens superficiel pour faire atteindre le sens profond.

L'efficacité du sacrement est intimement liée au symbole à travers lequel elle opère en nous. « En effet si les *sacramenta* n'avaient pas une certaine ressemblance avec les choses dont ils sont les *sacrements*, ils ne seraient pas des *sacramenta*... C'est ainsi que l'Apôtre dit en parlant du baptême : *Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême en sa mort.* Il ne dit pas : Nous avons représenté la sépulture; il dit clairement : Nous avons été ensevelis. Il n'a pas donné au sacrement d'une si grande chose d'autre nom que celui de la chose elle-même » (*Epist.* 98, 9).

Un autre aspect essentiel de la théologie cultuelle d'Augustin c'est qu'à ses yeux la célébration sacramentelle est à la fois créatrice de la communauté et manifestation de cette communauté : « Les hommes ne peuvent être fondus en une communauté réelle sous quelque dénomination religieuse que ce soit, vraie ou fausse, s'ils ne sont pas unis entre eux par quelque participation visible à des *sacramenta* » (*Contra Faust.*, 19, 11). Cela est vrai tout particulièrement de la célébration du « sacrement du Corps du Christ », qui est le lien de l'unité ecclésiastique, et de la célébration du *Sacramentum paschale*, du *sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, suscitati* (*Epist.* 55, 24) dans lequel toute la communauté des croyants réalise *in sacramento* son *transitus*, son passage vers le Père. A ce sujet Augustin distingue bien le « sacrement pascal », qui se prolonge dans la Pentecôte d'allégresse, des autres fêtes comme Noël et l'Épiphanie. Celles-ci ne sont pas des *sacramenta*, mais des *natalitia*, des anniversaires, qu'il faut assimiler aux anniversaires des martyrs, en soulignant, il est vrai, leur caractère exceptionnel et leur richesse spirituelle.

Inutile de préciser dans cette perspective que pour Augustin la notion de sacrement ne recouvre pas seulement le septénaire qui sera défini au Concile de Trente, mais que tout le culte est sacramentel.

L'analyse du chapitre de l'ouvrage consacré à la pratique liturgique d'Augustin nous ferait dépasser les limites d'une notice bibliographique. Les idées d'Augustin sur l'art sacré ne manquent pourtant

ni de saveur ni d'actualité. Mais le lecteur de *La Maison-Dieu* aimera à s'y référer directement. Il nous suffit d'avoir marqué la qualité exceptionnelle du livre de F. van der Meer.

P. Jounel.

P. Herbin : *Livret de famille catholique.* Éd. Fidelis, à Lagny [1], 1956; 24 p.

Ce livret, bien présenté et décoré, n'offre pas seulement, on s'en doute, des cadres vides où inscrire les dates, lieux et ministres des divers événements sacramentels de la famille. Il constitue en outre un véritable mémento de la vie chrétienne, des devoirs des parents, des usages liturgiques. C'est là un témoin frappant — en même temps qu'il peut être un propagateur très efficace — du renouveau liturgique actuel. On y retrouve toutes les qualités de bonne information et de réalisme qui caractérisent, dans « l'Esprit liturgique » les ouvrages de liturgie « familiale » de P. Herbin (le volume sur baptême, confirmation chrétienne, première communion doit sortir incessamment).

A.-M. R.

Johannes Quasten : *Initiation aux Pères de l'Église*, traduction de l'anglais par J. Laporte. Le Cerf, Paris, 1955; t. I, 410 p.

Nous n'avons pas à dire ici l'intérêt que présente, du point de vue des études patristiques, la publication en français de l'ouvrage de J. Quasten, dont la réputation est déjà solidement établie. Notons seulement que chaque fois que nous avons dû nous y référer du point de vue liturgique, la valeur scientifique du texte et la qualité des bibliographies nous ont frappé : qu'il s'agisse du Symbole des Apôtres, de la Didachè, des écrits apocryphes, de l'épigraphie chrétienne, des Actes des martyrs ou bien des chapitres consacrés à saint Justin et à saint Irénée, partout on trouvera l'état de la question et la bibliographie qui constituent un instrument de travail parfaitement au point. Une étude comme celle des premiers Actes des martyrs (pp. 199-210) qui comporte cinq pages de texte et six pages de bibliographie (éditions, traductions, études) révèle la classe de l'ouvrage.

P. J.

J. O'Connel : *Church Building and Furnishing : the Church's way. A study in Liturgical Law.* Burns and Oates, London, 1955; xx-260 p.

Tous ceux qui ont à bâtir, à décorer, à meubler une église, à restaurer ou à construire un autel ne peuvent désirer un répertoire plus complet et plus pratique de toutes les lois de l'Église, de toutes les décisions de la Congrégation des Rites en la matière. On ne peut reprocher à cet ouvrage de s'en tenir à un terrain strictement cano-

1. 18, quai de la Gourdine, Lagny (S.-et-M.). A l'unité : 60 fr. (franco : 70 fr.); par 10 ex. : 50 fr. (port en sus).

nique, puisque son sous-titre l'annonce expressément. Il est vrai que, sur les bases et dans les limites précises fournies ici, architectes et pasteurs auront encore à faire preuve d'imagination et de sensibilité : les autels dont on nous présente les photographies sont certainement irréprochables : on n'en est que plus frappé de leur aspect intemporel et factice : on croirait qu'ils servent à un culte reconstitué. C'est ainsi que, pour être un écrivain, il est indispensable d'obéir aux lois de la grammaire, mais ce n'est qu'un minimum.

A.-M. R.

NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES :

Allemagne :

Dokumente Verlag
Offenburg-Baden
Weingartenstrasse 8
C.C.P. Karlsruhe 677-01

Argentine :

La Casa del Libro
844, Paraguay
Buenos Aires

Belgique :

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
Bruxelles 4

Brésil :

Livraria duas Cidades LTDA
Caixa Postal 433 *Sao Paulo*

Canada :

Periodica, inc.,
5090 avenue Papineau
Montréal 34 P. Q.

Garneau, 47, rue Buade
Québec
Abonnements pour tous
77, rue d'Aiguillon, Québec

Égypte :

Ed. Bassili
5, rue Ancienne Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*

Glaser, Boîte postale 215 *Le Caire*

Espagne :

Insula, Carmen 9
Madrid

Grande-Bretagne :

Blackfriars Publications
Woodchester Lodge
Woodchester Stroud, Glos.

Duckett, Catholic Bookseller
140, Strand *London W. C. 2*

Hollande :

Librairie Coebergh
Ged Oude Gracht 74 *Haarlem*

Meulenhoff et C°
Beulingstraat 2-4
Amsterdam C.

Italie :

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via Pio X, 8 *Roma*

Desclée et C°
Piazza Grazioli n° 4
Roma 117

Liban :

Librairie A. Chehab et C°
Boîte postale 398 *Beyrouth*

Portugal :

Uniao Grafica
Rua Santa Marta 48 *Lisboa-N*

Suède :

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

U. S. A. :

The International News Company
131, Varick Street *New York 13*
Moore Cottrell Subs. Agencies
North Cohocton N. Y.
St Benet Library
506 S. Wabash avenue
Chicago 5 Ill.

Le gérant : Claude Roguet, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 1-1957.